

PHILOSOPHIE

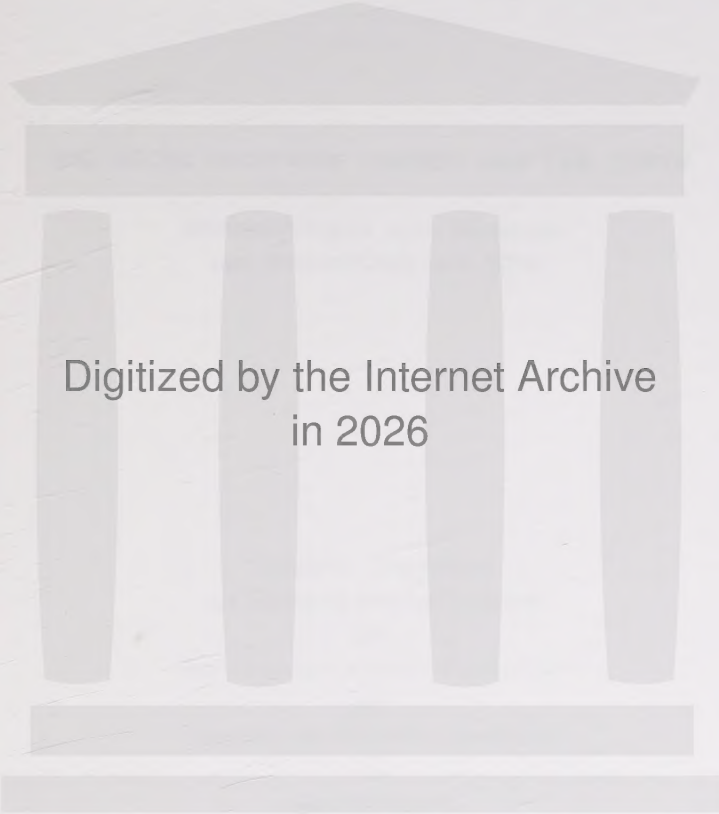
DIE SUCHE NACH DEM WAHREN UND DEM GUTEN

**Untersuchungen zum Verhältnis
von Wissenschaft und Ethik**

Inaugural - Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der
Philosophischen Fakultät
der
Westfälischen Wilhelms - Universität
zu
Münster (Westf.)

vorgelegt von
Michael Rosenau
aus Essen
1987





Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41554807_0014

PHILOSOPHIE

DIE SUCHE NACH DEM WAHREN UND DEM GUTEN

**Untersuchungen zum Verhältnis
von Wissenschaft und Ethik**

Inaugural - Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der
Philosophischen Fakultät
der
Westfälischen Wilhelms - Universität
zu
Münster (Westf.)

vorgelegt von
Michael Rosenau
aus Essen
1987

Tag der mündlichen Prüfung: 17. 7. 1987

Dekan: Prof. Dr. Georg Kauffmann

Referent: Prof. Dr. Ulrich Hoyer

Korreferent: Prof. Dr. Wilhelm Goerdts

I

Inhaltsverzeichnis

	Seite
1 Einführung	1
2 Das eudämonistische Tugendwissen PLATONS	13
2.1 Übersicht über PLATONS Ausführungen	13
2.1.1 PLATONS 'Protagoras'	13
2.1.2 PLATONS 'Gorgias'	15
2.1.3 PLATONS 'Staat'	16
2.1.4 PLATONS 'Phaidon'	17
2.1.5 PLATONS 'Gesetze'	17
2.1.6 PLATONS 'Philebus'	17
2.2 PLATONS Behandlung der Ethik in den Dialogen	18
2.2.1 PLATONS 'Protagoras'	18
2.2.1.1 Übersicht über PLATONS 'Protagoras' 309-351	18
2.2.1.2 Die Gleichsetzung von 'gut' und 'lustvoll', 'übel' und 'betrübend'	20
2.2.1.3 Die Bedeutung der Erkenntnis für die Willensschwäche	21
2.2.1.4 Der Hedonismus der Menge	23
2.2.1.5 Das sokratische Paradoxon	24
2.2.1.6 Die Auflösung des Paradoxons	25
2.2.1.7 Die Sophisten und der Hedonismus	27
2.2.1.8 Rekapitulation des bisher Zugestandenen	28
2.2.1.9 Weisheit und Tapferkeit	28
2.2.2 PLATONS 'Gorgias'	30
2.2.2.1 Das Vorgespräch mit GORGIAS	30
2.2.2.2 Die Unterredung mit POLOS	31
2.2.2.3 Die Unterredung mit KALLIKLES	37
2.2.2.4 SOKRATES' Plädoyer für Sittlichkeit	43
2.2.2.5 Der Unterweltmythos	46
2.2.2.6 Ein Rückblick auf PLATONS 'Gorgias'	46
2.2.3 PLATONS 'Staat'	47
2.2.3.1 Die drei Lebensweisen	47
2.2.3.2 Erster Beweis für die Überlegenheit des philosophischen Lebens	49
2.2.3.3 Zweiter Beweis für die Überlegenheit des philosophischen Lebens: mit Schmerz verbundene und reine Lüste	49
2.2.4 PLATONS 'Phaidon'	52
2.2.5 PLATONS 'Gesetze'	53
2.2.6 PLATONS 'Philebus'	55
2.3 Eine Bewertung von PLATONS Stellungnahme zu Tugend und Lust	59
2.3.1 Der Ausgangspunkt: Das Verhältnis von Tugend und Glückseligkeit	59
2.3.2 Lust und Schmerz als Determinanten des menschlichen Strebens	59
2.3.3 PLATONS Lustbegriff	60
2.3.4 Eine Ethik allenfalls für Philosophen	63

3	Der ethische Nonkognitivismus DAVID HUMES und die absoluten Wertethiken von RICHARD PRICE und IMMANUEL KANT	65
3.1	DAVID HUME	65
3.1.1	Die experimentelle Methode in der Ethik	65
3.1.2	Tugend und Erkenntnis	65
3.1.3	Korrespondenztheorie und Wahrheit	67
3.1.4	Ist Unsittlichkeit ein Irrtum bezüglich dessen, was recht ist?	68
3.1.5	HUMES Kritik an WOLLASTON	69
3.1.6	Anforderungen an eine bloß rationale ethische Beweisführung	70
3.1.6.1	Sittlichkeit als Beziehungsgefüge?	70
3.1.6.2	Sittlichkeit als Tatsache?	72
3.1.7	Der Übergang vom Sein zum Sollen	74
3.1.8	Das moralische Gefühl	75
3.1.8.1	Allgemeine Bestimmung des moralischen Gefühls	75
3.1.8.2	Bestimmung der Lust an tugendhaften Handlungen	76
3.1.8.3	Das Verhältnis von sittlichen Lustempfindungen zu Handlungen und Charakteren	76
3.1.8.4	Die Natur als Maßstab für Sittlichkeit?	76
3.1.9	Eine Stellungnahme zu HUMES 'Treatise' (Buch 3, Teil 1)	78
3.1.10	Die empirische Untersuchung sittlicher Handlungen und Charaktere in der zweiten 'Enquiry'	79
3.1.10.1	Sittlichkeit hat einen Bezug auf Nützliches und Angenehmes	79
3.1.10.2	Die Autonomie des moralischen Gefühls	80
3.1.10.3	Das Verhältnis des moralischen Gefühls zur Selbstliebe	80
3.1.11	Eine Stellungnahme zu HUMES Begründung der Moral	82
3.2	RICHARD PRICE	85
3.2.1	Eine Skizze des ethischen Intuitionismus von RICHARD PRICE	85
3.2.2	Eine Stellungnahme zu PRICES Kritik am moralischen Sinn	88
3.2.3	Gemeinsamkeiten zwischen HUME und PRICE	90
3.3	IMMANUEL KANTS 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten'	93
3.3.1	KANTS Vorrede	93
3.3.2	Erster Abschnitt (Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunft zum philosophischen)	94
3.3.3	Zweiter Abschnitt (Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten)	98
3.3.4	Dritter Abschnitt (Übergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft)	108
3.3.4.1	Von der äußersten Grenze der praktischen Philosophie	111
3.3.5	Eine Stellungnahme zu KANTS Ausführungen	115

4	Theoretiker der neuzeitlichen Naturwissenschaft: Die Nonkognitiven MORITZ SCHLICK, FRIEDRICH WAISMANN und HANS REICHENBACH sowie die absolute Wertethik HUGO DINGLERS	118
4.1	MORITZ SCHLICK	118
4.1.1	Ethik als Erfahrungswissenschaft	118
4.1.1.1	Die 'Definition' des Guten	118
4.1.1.2	Ethik als Teilbereich der Psychologie	120
4.1.2	Handeln und Motivation	120
4.1.2.1	Handlung und Tätigkeit	120
4.1.2.2	Der Wille	121
4.1.2.3	Die Motivation	122
4.1.2.4	Die Behandlung von Einwänden gegen das Motivationsgesetz	123
4.1.3	Der Egoismus	125
4.1.3.1	Was ist ein Trieb?	125
4.1.3.2	Egoismus ist Rücksichtslosigkeit	125
4.1.3.3	Der Grund für die Mißbilligung der Selbstsucht	126
4.1.4	Grundlagen der Moral	126
4.1.4.1	Der Utilitarismus	127
4.1.4.2	Absolute Ethik	127
4.1.5	Das Verhältnis von Lust und Leid	129
4.1.6	Freiheit und Verantwortlichkeit	131
4.1.7	Hinwendung zur Hauptfrage der Ethik	132
4.1.7.1	Äußere Faktoren der Beeinflussung	133
4.1.7.2	Innere Faktoren der Beeinflussung	134
4.1.7.3	Tugend und Glücksfähigkeit	135
4.1.7.4	Die Optimierung der Glücksfähigkeit durch das tugendhafte Leben	136
4.1.8	Eine Stellungnahme zu SCHLICKS Ethik	137
4.1.8.1	Allgemeines	137
4.1.8.2	Die Beweise für das Motivationsgesetz	138
4.1.8.3	SCHLICKS Utilitarismus	140
4.1.8.4	Trieb, Motiv und Wille	141
4.1.8.5	Moral und Egoismus	141
4.1.8.6	SCHLICKS Ethik als philosophisches System des Handelns	143
4.2	FRIEDRICH WAISMANN	145
4.2.1	Die Zerrüttung der Ethik durch die Wissenschaft	145
4.2.2	Ethische Normen und wissenschaftliche Sätze	146
4.2.3	Das Problem der Werterfassung durch Berufung auf Evidenz	146
4.2.4	Die neue Fragestellung	147
4.2.4.1	Der Rahmen einer Kritik an Wert- vorstellungen	149
4.2.4.2	WAISMANN'S Fazit und Ausblick	150
4.2.5	Eine Betrachtung zu WAISMANN'S 'Ethik und Wissenschaft'	150

4.3	HANS REICHENBACH	153
4.3.1	Die Behandlung der Ethik in "Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie"	153
4.3.1.1	REICHENBACHS Behandlung früherer ethischer Systeme	153
4.3.1.1.1	PLATON	154
4.3.1.1.2	SPINOZA	154
4.3.1.1.3	KANT	154
4.3.1.1.4	HEGEL	155
4.3.1.2	Ist eine kognitive Ethik möglich?	156
4.3.1.3	Implikative und moralische Direktiven	156
4.3.1.4	Implikatives und moralisches Sollen	158
4.3.1.5	Das soziale Leben unter einer nichtkognitiven Ethik	160
4.3.1.6	Wandel der primären und sekundären Willensentscheidungen	161
4.3.2	Eine ergänzende Betrachtung REICHENBACHS	162
4.3.2.1	Die Begriffswelt	163
4.3.2.2	Der Versuch einer kognitiven Ethik	163
4.3.2.3	Die Unvollständigkeit der kognitiven Ethik	164
4.3.3	Eine Betrachtung zu REICHENBACHS ethischem Nonkognitivismus	165
4.3.3.1	Allgemeines	165
4.3.3.2	Die Zweiteilung des Menschen	167
4.3.3.3	REICHENBACHS empirizistischer Wissensbegriff	167
4.3.3.4	Wollen und Sollen	168
4.4	HUGO DINGLER	171
4.4.1	Das absolute System im allgemeinen	171
4.4.2	Das absolute System in der Ethik	173
4.4.3	Werte und Ziele	173
4.4.4	Freiheit des Willens	174
4.4.5	Der Wille als Setzer des obersten Zieles	174
4.4.6	Anforderungen an das oberste Ziel	174
4.4.7	Erste Stellungnahme zu DINGLERS Ausführungen	175
4.4.8	Die Wahl des obersten Zieles	176
4.4.9	Der theoretische Status des obersten Zieles	178
4.4.10	Die Nützlichkeit des Guten	179
4.4.11	Einzelhandlung und oberstes Ziel	180
4.4.12	Abschließende Stellungnahme	180

5	Neuzeitliche Naturwissenschaftler zur Ethik: LUDWIG BOLTZMANN, WILHELM OSTWALD, EDUARD MAY UND BERNHARD RENSCH	187
5.1	LUDWIG BOLTZMANN	187
5.1.1	Sittlichkeit und Evolutionsgeschichte	187
5.1.2	Eine Stellungnahme zu BOLTZMANN'S Ausführungen	190
5.2	WILHELM OSTWALD	191
5.2.1	Die physikalischen Grundlagen	191
5.2.2	Die Energetik WILHELM OSTWALD'S in der Naturwissenschaft	192
5.2.3	Ethik und Energetik	193
5.2.3.1	Der energetische Imperativ	193
5.2.3.1.1	Der Utilitarismus des energetischen Imperativs	195
5.2.3.1.2	OSTWALD'S Schlußbetrachtung	196
5.2.3.2	WILHELM OSTWALD in seinen Monistischen Sonntagspredigten	197
5.2.3.2.1	Ziel und Zweck des energetischen Monismus	197
5.2.3.2.2	Das Verhältnis von Ethik und Wissen	198
5.2.3.2.3	Das utilitaristische Gute	199
5.2.3.2.4	Ethik im Verkehr der Völker	200
5.2.3.2.5	Willensfreiheit	201
5.2.4	Eine zusammenfassende Betrachtung der ethischen Aspekte der Energetik	203
5.3	EDUARD MAY	
5.3.1	Die Forschungsgrundsätze der modernen Naturwissenschaft	208
5.3.2	Folgen des ontologisch verstandenen naturwissenschaftlichen Materialismus	209
5.3.3	Der Mensch als psychophysisches Wesen	210
5.3.4	Der psychophysische Parallelismus als methodisches Forschungsprinzip	211
5.3.4.1	Das Ungenügen des Identismus	211
5.3.4.2	Die Unmöglichkeit eines Interaktionismus	212
5.3.5	Medizin und Ethik	213
5.3.6	Die existentielle Chance der Krankheit	214
5.3.7	Eine Stellungnahme zu MAY'S Ausführungen	214
5.4	BERNHARD RENSCH	217
5.4.1	RENSCH'S Polynomismus	217
5.4.2	Die psychophysischen Beziehungen	219
5.4.3	Die Determination des Willens	222
5.4.4	Praxis und Determinismus	223
5.4.4.1	Der Begriff der Schuld in der Rechtsprechung	223
5.4.4.2	Die Genese ethischer Systeme	224
5.4.4.3	Die Folgen des Fatalismus	226
5.4.5	Der Versuch einer Würdigung von RENSCH'S Ausführungen	227

6	Schlußbetrachtung	229
6.1	Zusammenfassung	230
6.2	Ist der Nonkognitivismus unüberwindbar?	237
6.3	Eine neue Ethik angesichts der Bedrohung des Menschen durch die Naturwissenschaften?	242
7	Anhang	247
7.1	Anhang 1: Der Übergang vom Sein zum Sollen in Versuchen einer Evolutionären Ethik	247
7.1.1	DARWINS Theorie von 'Natürlicher Selektion', 'Variation' und 'Isolation'	247
7.1.2	Die Übertragung auf gesellschaftliche Verhältnisse	249
7.2	Anhang 2: Zu praktischen Schlüssen	252
7.3	Anhang 3: GEORGE E. MOORE	253
7.3.1	Eine Skizze der Grundgedanken der 'Principia Ethica'	254
7.3.1.1	Die Fragestellung	254
7.3.1.2	Die Nichtdefinierbarkeit des Begriffes "gut"	255
7.3.1.3	Die Suche nach der Definition für "das Gute"	255
7.3.1.4	Der "naturalistische Fehlschluß"	255
7.3.2	HUME, PRICE und MOORE	256
7.3.2.1	Gemeinsamkeiten	256
7.3.2.2	Unterschiede zwischen HUME und MOORE	257
	Literaturverzeichnis	259

Vorwort

Diese Arbeit ging aus der Beobachtung hervor, daß viele Naturwissenschaftler und Wissenschaftstheoretiker, deren Schriften in den letzten Jahren in Seminaren von HERRN PROFESSOR HOYER behandelt wurden, auch zu ethischen Fragen Stellung genommen haben. Dies zeigt, daß die Ethik auch den "Wissenschaftler strenger Observanz" nicht unberührt läßt.

Ich möchte an dieser Stelle HERRN PROFESSOR HOYER dafür danken, daß er sich sogleich bereitgefunden hat, eine Dissertation zum Thema "Ethik" zu betreuen. Seine Geduld, seine Ermutigungen und zahlreichen Hinweise sowie die Gewährung einer Hilfskraftstelle haben mir die Erstellung der Arbeit sehr erleichtert.

HERRN PROFESSOR GOERDT danke ich herzlich für die freundliche Übernahme des Korreferats. Seine wohlwollende Kritik hat mir die Schwächen der vorliegenden Arbeit aufgezeigt und mich dazu gebracht, meine eigene Position zu überdenken und deutlicher zu formulieren.

Abschließend möchte ich auch meiner Mutter für die vielfältige Hilfestellung bei der Verfassung der Arbeit großen Dank aussprechen.

Essen, August 1987



Michael Rosenau

1 Einführung

"In der Theologie gilt das Gewicht der Autoritäten, in der Philosophie aber das der Vernunftgründe. Heilig ist nun zwar Laktanz, der die Kugelgestalt der Erde leugnete, heilig Augustinus, der die Kugelgestalt zugab, aber Antipoden leugnete, heilig das Offizium unserer Tage, das die Kleinheit der Erde zugibt, aber ihre Bewegung leugnet. Aber heiliger ist mir die Wahrheit..." (Kepler, Neue Astronomie)¹

Seit jeher waren Naturwissenschaftler der Ansicht, daß ihre Forschung nicht nur der Befriedigung der eigenen Neugier diene, sondern der Menschheit von theoretischem, praktischem *und* sittlichem Nutzen sei.

Daß der Naturforscher seine Tätigkeit nicht ohne Einfluß auf sein gesellschaftliches Umfeld in einem elfenbeinernen Turm verrichten kann, mußte schon ARCHIMEDES (ca. 287-212 v. Chr.) bekannt sein. Sein Hebel- und sein Reflexionsgesetz hatten nicht nur einen akademischen Wert; sie fanden im zweiten punischen Krieg (218-201 v. Chr.) praktische Anwendung in der Form von Schiffsabwehrgeräten, die die Römer in großen Schrecken versetzten.²

Bei EPIKUR (341-270 v. Chr.) finden wir eine Rechtfertigung seines götterlosen, materialistischen Weltsystems durch dessen aufklärende Wirkung: Wer im Kosmos das Wirken unberechenbarer Gottheiten sieht, der wird stets befürchten müssen, daß er von diesen Übles zu erwarten hat. Allein die rechte Erkenntnis der Natur würde einen sorgenfreien Genuß des menschlichen Lebens gewährleisten. LUKREZ (ca. 94-55 v. Chr.), der EPIKURS Lehren in seinem Lehrgedicht "De rerum natura" popularisierte, verweist in diesem Zusammenhang auf die grausame Opferung der IPHIGENIE durch ihren Vater AGAMEMNON als Folge unaufgeklärter Götzenverehrung. Nicht die Aufklärung führe zu einem Verfall der Sitten, sondern gerade der religiöse Irrglaube untergrabe diese.³

CLAUDIUS PTOLEMÄUS, der große Astronom des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts, glaubte daran, daß die Astronomie Macht habe, den Charakter

¹ Johannes Kepler, Neue Astronomie, S. 33. Der lateinische Originaltext lautet (erweitert): "In Theologia quidem autoritatum, in Philosophia vero rationum esse momenta ponenda. Sanctus igitur Lactantius, qui Terram negavit esse rotundam; Sanctus Augustinus, qui rotunditate concessa, negavit tamen Antipodas; Sanctum Officium hodiernorum, qui exilitate Terrae concessa, negant tamen ejus motum: At magis mihi sancta veritas, qui Terram et rotundam, et Antipodis circumhabitata, et contemptissimae parvitas esse, et denique per sidera ferri, salvo Doctorum Ecclesiae respectu, ex Philosophia demonstro." (Astronomia Nova, S. 33-34).

² Vgl. Ulrich Hoyer, Kernphysik und Politik in der jüngeren Geschichte, S. 52.

³ Zu Epikur vgl. Diogenes Laertios X 143; die Schilderung der Opferung bei Lukrez im ersten Buch, Verse 80-101. Der letzte Vers (101) lautet: "tantum religio potuit suadere malorum".

und die Handlungen des mit ihr beschäftigten Forschers im positiven Sinne zu beeinflussen: "Was nun vollends eine in Handel und Wandel sittliche Lebensführung anbelangt, so dürfte diese Wissenschaft vorzugsweise Sinn und Blick dafür schärfen. Denn nach dem Vorbilde der an den göttlichen Wesen erschaute Gleichförmigkeit, strengen Ordnung, Ebenmäßigkeit und Einfalt bringt sie ihren Jüngern die Liebe zu dieser göttlichen Schönheit bei und macht ihnen durch Gewöhnung den ähnlichen Seelenzustand sozusagen zur zweiten Natur."⁴

Auch NIKOLAUS KOPERNIKUS (1473-1543) sieht es als Ziel und Wesen aller Wissenschaften an, von den Lasten fortzureißen und den Menschen zum Besseren zu lenken. Dies vermöge die Astronomie neben der Evozierung eines großen Entzückens in besonderem Maße.⁵

JOHANNES KEPLER (1571-1630) sah die Rolle des Astronomen darin, "Priester des höchsten Gottes.. im Hinblick auf das Buch der Natur" zu sein. Die Aufdeckung der geometrischen Verhältnisse im Kosmos stellt ihm ein Lob Gottes dar und dient dem Nutzen der gesamten Menschheit.⁶ Ebenso wie PTOLEMÄUS sieht auch er eine versittlichende Wirkung der Beschäftigung mit der Astronomie: "Es ist unmöglich, daß die Tugend aus einem Herzen verbannt ist, in dem die Liebe zur Wissenschaft und die Bewunderung der Werke Gottes ihren Sitz aufgeschlagen hat. Wenn sich der Geist dazu verstanden hat, das, was Gott gemacht hat, zu betrachten, versteht er sich auch dazu, das zu tun, was Gott geboten hat. Würde dies bei allen erreicht sein, so wäre dem Menschengeschlecht nichts mehr zu wünschen, als daß alle Menschen auf dem ganzen Erdkreis in einer Stadt beisammen wohnten und fern von jedem Streit schon in dieser Welt aneinander

⁴ Claudius Ptolemäus, Handbuch der Astronomie, S. 4 (Vorwort). Der griechische Text lautet: πρὸς γε μὴν τὴν κατὰ τὰς πράξεις καὶ τὸ ἥθος καλοκαγαθίαν πάντων ἂν αὕτη μάλιστα διορατικούς κατασκευάσειεν ἀπὸ τῆς περὶ τὰ θεῖα θεωρουμένης ὁμοιότητος καὶ εὐταξίας καὶ συμμετρίας καὶ ἀτυφίας ἐραστὰς μὲν ποιοῦσα τοὺς παρακολουθοῦντας τοῦ θείου τούτου κάλλους, ἐνεθίζουσα δὲ καὶ ὥσπερ φυσιοῦσα πρὸς τὴν ὁμοίαν τῆς ψυχῆς κατάστασιν. (Syntaxis Mathematica, S. 7, Zeile 17-24).

⁵ Nikolaus Kopernikus, De Revolutionibus Orbium Caelestium. Kopernikus schreibt im Prooemium: "At cum omnium bonarum artium sit, abstrahere a vicijis et hominis mentem ad meliora dirigere, haec (sc. astronomia) praeter incredibilem voluptatem abundantius id praestare potest. Quis enim inhaerendo ijs, quae in optimo ordine constituta videat divina dispensatione dirigi, assidua eorum contemplatione et quadam consuetudine non provocetur ad optima, admireturque opificem omnium, in quo tota felicitas est et omne bonum?" (a. O. S. 8)

⁶ Das Zitat bei Johannes Kepler, Der Mensch und die Sterne, S. 36; vgl. Kepler, a. O., S. 9, S. 35.

Freude hätten, wie wir es von der künftigen erhoffen.“⁷ Die Betrachtung der Werke Gottes führt also nach KEPLER zu einer Beachtung seiner Gebote, zu Liebe und Frieden. Aus der Göttlichkeit der Natur, die der Mensch erschließt, folgt für KEPLER wie für PTOLEMÄUS deren normative Verbindlichkeit. Auch erhebt diese göttliche Natur die Seele des Betrachters.⁸ KEPLERS Leitmotiv, die Wahrheit, hat einen so unbedingten Wert, daß selbst kirchliche Autoritäten sich ihm beugen müssen (vgl. das KEPLER-Zitat am Anfang dieser Einleitung). Gerade die Wahrheit ist es, die zu einer Annäherung an Gott, zu Erhebung und Versittlichung, führt. Das Ethos der unbeirrten Wahrheitssuche hat der moderne Naturwissenschaftler von JOHANNES KEPLER übernommen, nicht jedoch unbedingt dessen religiösen Enthusiasmus. So schreibt WALTHER GERLACH zu KEPLER: "Er paktiert nicht und kämpft nicht mit den Mächtigen der Welt; er strebt nicht nach Vorteil, Anerkennung, Ehren; er laviert nicht in den unvermeidlichen geistigen Auseinandersetzungen, er kennt keine diplomatischen Schliche, keine Geheimniskrämerei, keinen Neid; offen legt er jeden Weg seiner Gedanken, jeden Winkel seiner Seele in seinen Schriften nieder. So hat KEPLER durch Werk und Wirken das Ethos der Naturforschung, die Ethik des Naturforschers begründet: »Die Wahrheit und nur die Wahrheit ist das Licht, in dem ich wandeln will.«"⁹

JEAN LEROND D'ALEMBERT (1717-1783), der große Enzyklopädist, sieht in einer Replik auf den Kulturkritiker JEAN JACQUES ROUSSEAU den Nutzen der Künste und der Wissenschaften für die Gesellschaft als unbezweifelbar an, ob sie freilich auch versittlichend gewirkt habe, scheint ihm nicht sicher zu sein.¹⁰

Die Wissenschaft des neunzehnten und frühen zwanzigsten Jahrhunderts brachte vielfältige technische Anwendungen hervor, deren Nutzung das Leben der Menschen erleichterte. Erinnert sei nur an die Erfindung der Dampfmaschine und des Elektromotors. Für den Wissenschaftsoptimismus dieser Zeit, der in jedem Forschungsergebnis früher oder später auch einen praktischen Nutzwert sah, sei hier stellvertretend nur HERMANN VON HELMHOLTZ zitiert: "Alles, was uns über die Naturkräfte oder die Kräfte des menschlichen Geistes Aufschluss giebt, ist

⁷ Kepler, a. O., S. 18.

⁸ Vgl. Kepler, a. O., S. 7. Bezeichnend ist das folgende Gedicht, das Kepler in das Titelblatt der Erstaussgabe des 'Mysterium Cosmographicum' von 1596 übernimmt:

Quotidie morior, fateorque: sed inter Olympi
Dum tenet assiduas me mea cura vias:
Non pedibus terram contingo, sed ante Tonantem
Nectare, divina pascor et ambrosia.

⁹ Walther Gerlach, Johannes Kepler. Der Ethiker der Naturforschung, S. 88.

¹⁰ Vgl. Jean Lerond d'Alembert, Einleitung zur Enzyklopädie, S. 189-191.

werthvoll und kann zu seiner Zeit Nutzen bringen, gewöhnlich an einer Stelle, wo man es am allerwenigsten vermuthet hätte."¹¹

Es wird kaum jemand bereit sein, die großen Verdienste der naturwissenschaftlichen Forschung und ihrer technischen Anwendung in allen Bereichen des menschlichen Lebens ernsthaft zu bestreiten. Unser Leben ist nicht mehr der Gefahr großer Seuchen ausgesetzt, Krankheiten werden erfolgreich geheilt, die Arbeitsbedingungen sind humaner geworden, die Ausbeutung verschiedener Energieformen erlaubt große Beweglichkeit und großen Komfort, und kaum jemand will auf das Fernsehen und das Telefon verzichten.

Das Berufsethos des neuzeitlichen Naturforschers, der in der vollständigen Erforschung der kausalgeseztlichen Zusammenhänge sein Ziel sieht, wird heute dennoch aus mehreren Gründen angegriffen. Die "Freiheit der Wissenschaft" hat viel von ihrem unbedingten Wert eingebüßt. Vor allem die technologische Nutzung vieler naturwissenschaftlicher Erkenntnisse steht heute im Kreuzfeuer der Kritik. Die Diskussion um die Atomtechnik, die Gentechnologie und die fortschreitende Umweltverschmutzung steht symptomatisch für ein Unbehagen der Menschen an bestimmten Aspekten der kommerzialisierten Wissenschaft.

Einen entscheidenden Einfluß auf diese Einstellung hat fraglos die Entwicklung der Atomtechnik im zweiten Weltkrieg gehabt. Der Einsatz der Atombombe in Hiroshima, der Hunderttausenden das Leben nahm, machte es aber auch den Wissenschaftlern selbst eklatant deutlich, daß das Ziel der Förderung der Menschheit von nun ab nicht durch jede wissenschaftliche Entdeckung garantiert war. So schreibt ULRICH HOYER: "Die politische Komponente der Naturforschung ist.. nicht erst gestern sichtbar geworden. Freilich war sie bisher eher latent gegenwärtig. Das Neue an der Moderne ist, daß sie sich in einem bis dahin unerhörten Maß geltend macht."¹²

Der Chemiker OTTO HAHN, der 1938 die Kernspaltung - und damit die wissenschaftliche Grundlage der Atombombe - entdeckt hatte, hat sich gegen eine kriegstechnische Nutzung seiner Entdeckung gewehrt. Als HAHN in englischer Kriegsgefangenschaft davon erfuhr, daß die Amerikaner eine solche Bombe gebaut und kriegerisch genutzt hatten, zog er sich - wie WERNER HEISENBERG berichtet - "erschüttert und verstört in sein Zimmer zurück, und wir waren ernstlich

¹¹ Hermann von Helmholtz, Über das Verhältnis der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaft (1862), S. 32.

¹² Ulrich Hoyer, a. O., S. 53.

in Sorge, daß er sich etwas antun könnte."¹³ HEISENBERG schließt an diese Schilderung ein Gespräch an, das der Mitgefangene CARL FRIEDRICH VON WEIZSÄCKER unter dem Eindruck der Ereignisse mit ihm führte. WEIZSÄCKER meinte, daß HAHN keine Schuld zuzuschreiben sei, weil er nur Glied in einem unaufhalt-samen historischen Prozeß gewesen sei, der der Menschheit offensichtlich nicht zum Nutzen gereicht hätte. WEIZSÄCKER schließt: "Die Aufgabe muß daher nach wie vor darin bestehen, diesen Entwicklungsprozeß zum Guten zu lenken, die Erweiterung des Wissens nur zum Wohl der Menschen auszunutzen, nicht aber diese Entwicklung selbst zu verhindern. Die Frage lautet also: Was kann der Einzelne dafür tun; welche Verpflichtung entsteht hier für den, der in der For-schung tätig mitwirkt?"¹⁴

MAX BORN schreibt zu der neuen Situation, die der Abwurf der Atombombe hervorrief:

"Meine Generation widmete sich der Wissenschaft um ihrer selbst willen und glaubte, daß sie nie zum Schlechten führen könne, weil die Suche nach Wahr-heit an sich gut sei.

Das war ein schöner Traum, aus dem wir durch die Weltereignisse geweckt worden sind."¹⁵

ROBERT JUNGK meint zu der Abkapselung des Forschers von seinem privaten und sozialen Umfeld zum Zwecke einer Verabsolutierung wissenschaftlicher Ar-beit: "Nur durch diese künstliche, erzwungene und unnatürliche Loslösung der wissenschaftlichen Forschungsarbeit von der Wirklichkeit des einzelnen Men-schen konnten ja überhaupt Monstren wie die Atom- und Wasserstoffbomben entstehen."¹⁶

Ein eindrucksvolles Indiz für das Selbstverständnis des Naturforschers ange-sichts der Erkenntnis, daß sich Wissenschaft auf eine extreme Weise politisch mißbrauchen läßt, stellt die *Mainauer Kundgebung* dar. 52 Nobelpreisträger unterzeichneten im Juli 1955 diese Erklärung, aus der der folgende Passus re-feriert werden soll: "Mit Freuden haben wir unser Leben in den Dienst der Wis-senschaft gestellt. Sie ist, so glauben wir, ein Weg zu einem glücklicheren Leben der Menschen. Wir sehen mit Entsetzen, daß eben diese Wissenschaft der Menschheit Mittel in die Hand gibt, sich selbst zu zerstören... In äußerster Gefahr

¹³ Werner Heisenberg, *Der Teil und das Ganze*, S. 263; ebenfalls zitiert bei Ulrich Hoyer, a. O., S. 59. Otto Hahn sagt in seiner Autobiographie (S. 190): "Ich hätte es unter allen Umständen abgelehnt, an einer Atombombe mitzuarbeiten. Viele andere hätten das auch getan."

¹⁴ Werner Heisenberg, S. 265f, ebenfalls zitiert bei Ulrich Hoyer, a. O., S. 60.

¹⁵ Max Born, *Physik im Wandel meiner Zeit*, S. 269.

¹⁶ Robert Jungk, *Heller als tausend Sonnen*, S. 10.

wird keine Nation sich den Gebrauch irgendeiner Waffe versagen, die die wissenschaftliche Technik erzeugen kann.

Alle Nationen müssen zur Entscheidung kommen, freiwillig auf die Gewalt als letztes Mittel der Politik zu verzichten. Sind sie dazu nicht bereit, so werden sie aufhören zu existieren."¹⁷

Diesem Appell folgten ähnliche Resolutionen anderer Wissenschaftler, die etwa ihre genetischen Experimente einstellten oder die Verwendung ihrer Arbeiten der Entscheidung von besonderen Kommissionen überlassen wollten. In einer 1976 veröffentlichten Studie, in der etwa 28000 bundesdeutsche Ingenieure und Naturwissenschaftler befragt wurden, wurde auch die folgende Aussage zur Bewertung aufgestellt: "Es ist die Aufgabe der Technologischen Intelligenz, den technischen Fortschritt in Gang zu halten. Die resultierenden politischen Probleme können nicht Teil ihrer Verantwortung sein." Diese Aussage wurde von 56,9% bis 70,5% (je nach Verbandszugehörigkeit) der Befragten abgelehnt. Dabei lagen die Zahlen für eine *bedingte* Ablehnung zwischen 26,5% und 32,6%. *Völlige* Ablehnung erfolgte bei 29,5% bis 40,8% der Befragten.¹⁸

Nach einem Bericht der Kommission der Europäischen Gemeinschaft von 1977 sind 89% (BRD 83%) der Bevölkerung der EG der Überzeugung, daß die Wissenschaft noch "gute und nützliche" Dinge entdecken wird; 69% (BRD 59%) halten die Wissenschaft für "eine der wichtigsten Kräfte zur Verbesserung des Lebens". 66% (BRD 66%) glauben aber auch an gefährliche Folgen wissenschaftlicher Entdeckungen unabhängig von einer militärischen Anwendung.¹⁹

Neben dem Glauben, daß die Naturwissenschaft nur Gutes bewirkt, ist heute auch der Glaube an die universelle Kompetenz der Wissenschaft erschüttert. Die Erfolge der kausalanalytischen Forschung führten weithin zu einer Negierung überweltlicher Prinzipien und Erklärungsgründe, die in der christlichen Zivilisation die Stützpfeiler der Weltanschauung und Ethik waren. Obgleich die moderne Wissenschaft weiterhin als Idealtyp rationalen Forschens und Argumentierens gilt, begegnet man oft dem Verdacht, daß die Schulwissenschaft nur einen kleinen Teil der Wirklichkeit beherrscht, einen Großteil aber sträflich mißachtet. Nur so ist wohl der Trend zu "alternativer" Ernährung, das Vertrauen zu Wunderheilern und die Suche nach neuen mystischen Weltanschauungen neben anderen Phänomenen zu erklären.

¹⁷ zitiert bei Ulrich Hoyer, S. 61.

¹⁸ Das Zitat und die Zahlen nach Eugen Kogon, Die Stunde der Ingenieure, S. 362 (Tabelle 153).

¹⁹ Die Zahlenangaben nach Wolfgang van den Daele, Legitimationsprobleme der Naturerkenntnis, S. 190.

Heute wird vor allem angesichts der ökologischen Krise, die die Grenzen eines vernünftigen, an den wirklichen Bedürfnissen orientierten, Wachstums aufzeigt, zu einer neuen Besinnung aufgerufen, zu einer neuen Lebenseinstellung, die nicht in einer fortschreitenden materiellen Verbesserung der Lebensumstände den einzig möglichen Fortschritt sieht. Es werden andere Werte propagiert, die auch ohne eine weitere Technologisierung und Enthumanisierung unserer Umwelt realisierbar sein sollen. Gegen die rationalisierenden Tendenzen wird die Betonung auf die Sinnlichkeit, auf eine *Harmonie* des Menschen mit sich und der Natur gelegt, eine Harmonie, die durch die Weltauffassung der Naturwissenschaften, welche die Natur als eine bloße Ressource für menschliche Bedürfnisse betrachte, erheblich gestört sei.

In dem Zusammenhang mit einer neuen, *ökologischen* Ethik, die behauptet, daß unsere traditionellen Wertvorstellungen radikal geändert werden müssen, um die ökologische Krise zu überwinden, hört man heute nicht mehr nur von Menschenrechten, sondern auch vom Recht der Tiere, der Pflanzen, ja sogar der Steine. Aus diesen Rechten ergäben sich für uns Pflichten gegenüber den Rechtssubjekten. So gesteht der Ökologe FRANK FRASER-DARLING Tieren und Pflanzen ein Recht zu, das wir Menschen als das höchste und beherrschende Säugetier zu schützen verpflichtet sind: "Das Leben besitzt sein eigenes Recht, das müssen wir anerkennen."²⁰ Der analytische Ethiker JOEL FEINBERG gesteht nur Tieren einen Rechtsanspruch auf rücksichtsvolle Behandlung zu, weil nach ihm allein diese "Wünsche" haben. Den Wert von Pflanzen sieht er wiederum lediglich in deren Nutzen für den Menschen.²¹ Der Naturphilosoph KLAUS MICHAEL MEYER-ABICH gesteht sogar den vier Elementen - und damit auch Artefakten - einen Eigenwert zu. Dies rechtfertigt er mit dem *Gleichheitsprinzip*, nach dem "bei steter Orientierung am Gerechtigkeitsgedanken Gleiches gleich, Ungleiches seiner Eigenart entsprechend verschieden zu behandeln"²² ist. "Die vier Elemente der Antike sind wie die Buchstaben der Worte, in denen die Natur zu uns spricht. Am weitesten für sich erfahren wir sie am Meer: als Sand, Meer, Wind und Licht, oder im Hochgebirge: als Stein, Bach, Luft und Licht. Nähert man sich von dorthier wieder der Vegetation, so verbinden sich die Elemente allmählich zu Pflanzen und aus diesen zu Tieren. Schließlich kehren sie nach antiker Tradition

²⁰ Frank Fraser-Darling, Die Verantwortung des Menschen für seine Umwelt, S. 13; vgl. a. O., S. 19.

²¹ Vgl. Joel Feinberg, Die Rechte der Tiere und zukünftiger Generationen, v. a. S. 142-154.

²² Klaus Michael Meyer-Abich, Frieden mit der Natur, S. 173. Meyer-Abich zitiert einen Paragraphen der deutschen Rechtsprechung.

auch in den Säften des Körpers und in den Temperamenten der menschlichen Seele wieder. So sind sie die Elemente des Lebens, und mehr als diese vier gibt es nicht."²³ Eine solche Ethik erscheint der Naturwissenschaft fremd und mystisch. In der Tat finden sich hier enge Verbindungen zu ALBERT SCHWEITZERS Ethik der *Ehrfurcht vor dem Leben*. So sympathisch die Bestrebungen SCHWEITZERS und die einer ökologischen Ethik auch sind, so unbrauchbar scheinen sie doch für eine Gestaltung unserer Lebensmaximen in einer technisierten Welt zu sein. So schreibt SCHWEITZER: "Auf tausend Arten steht meine Existenz mit anderen in Konflikt. Die Notwendigkeit, Leben zu vernichten und Leben zu schädigen, ist mir auferlegt. Wenn ich auf einsamem Pfade wandle, bringt mein Fuß Vernichtung und Weh über die kleinen Lebewesen, die ihn bevölkern. Um mein Dasein zu erhalten, muß ich mich des Daseins, das es schädigt, erwehren. Ich werde zum Verfolger des Mäuschens, das in meinem Hause wohnt, zum Mörder des Insekts, das darin nisten will, zum Massenmörder der Bakterien, die mein Leben gefährden können. Meine Nahrung gewinne ich durch Vernichtung von Pflanzen und Tieren. Mein Glück erbaut sich aus der Schädigung der Nebenmenschen."²⁴

Hier fragt sich der menschliche 'Chauvinist': Ist denn nicht die gesamte Natur nur eine Ressource für die Bedürfnisse des Menschen? Gestehen wir denn nicht allein Menschen ein Recht zu und haben wir nicht nur Menschen gegenüber eine Pflicht? Diese Frage wird kaum jemand ohne Zaudern bejahen, wenn er sich das andere Extrem vor Augen hält, das DIETER BIRNBACHER vertritt: "Wüßten wir mit Gewißheit, daß der Planet Erde vom Jahre 2000 bis in alle Ewigkeit für Menschen unbewohnbar wäre, gäbe es keinerlei ethischen oder ästhetischen Grund, warum wir die Welt nicht als Müllhalde verlassen sollten."²⁵

Die Kritik am Absolutheitsanspruch des naturwissenschaftlich-anthropozentrischen Wissens und Weltbildes ist fraglos berechtigt. Nicht nur schließt die Naturwissenschaft übersinnliche, göttliche Kräfte ja nicht notwendig aus (viele Naturwissenschaftler waren und sind - wie etwa KEPLER, PASCAL, NEWTON, LEIBNIZ und FARADAY - überzeugte Christen); überhaupt ist das Wissen der Naturwissenschaftler niemals von letzter Gewißheit. Trotz aller experimentellen Bestätigung bleibt es nach KARL RAIMUND POPPER immer nur *Vermutungswissen*, dessen absolute Wahrheit nicht bewiesen werden kann. Die Behauptung, unfehlbar zu sein, führt zur Unredlichkeit, sobald man Wissen offen revidieren muß. Darauf hat POPPER eindringlich verwiesen. Jeder hat nach POPPER das Recht zu

²³ a. O., S. 189.

irren. Fehler sind unvermeidbar, jedoch muß man aus ihnen lernen und dies auch anderen zugestehen. POPPERS *kritischer Pluralismus*, der zur Kritik möglichst vieler Positionen - zum Zwecke einer Annäherung an die Wahrheit - führen soll, orientiert sich an der Idee der Wahrheit unter Verzicht auf den Anspruch der Unfehlbarkeit des Suchenden. Diese "intellektuelle Redlichkeit" und "Toleranz" empfiehlt sich fraglos auch für den modernen Naturforscher, der zwar viele Dinge weiß, sich aber selten bewußt ist, wie vieles er nicht weiß, und daß sein Wissen Stückwerk ist. Die sokratische Einsicht der Beschränktheit des Wissens sollte bei ihm die Bereitschaft auslösen, sich Kritik gefallen zu lassen und auch anderen das Recht auf Irrtum einzuräumen.²⁶ Die Fehlbarkeit des menschlichen Wissens führt aber nach POPPER nicht dazu, daß der Wissenschaftler etwa keine Verantwortung für seine Forschungsergebnisse zu tragen habe. In Abwandlung des alten Diktums »noblesse oblige« bekennt sich POPPER zu der Auffassung, daß »sagesse oblige«: "Jedermann trägt dort eine besondere Verantwortung, wo er entweder über besondere Macht oder über besonderes Wissen verfügt."²⁷

Im Sinne einer Beschränkung der Perspektive des naturwissenschaftlichen Weltbildes sieht etwa MAX PLANCK in der Religion keinen Widerspruch zur Wissenschaft: Die Naturwissenschaft führt zur Annahme "einer realen, von uns unabhängigen Welt., die wir allerdings niemals direkt erkennen, sondern immer nur durch die Brille unserer Sinnesempfindungen und der durch sie vermittelten Messungen wahrnehmen können."²⁸ Dieser Gedankengang führt PLANCK zu der Feststellung, daß es eine Außenwelt gibt, deren Ordnung aber nicht objektiv erkannt, sondern nur erahnt werden kann. Dasselbe aber betreibe auch die Religion: "Die Religion benutzt hierfür ihre eigentümlichen Symbole, die exakte Naturwissenschaft ihre auf Sinnesempfindungen begründeten Messungen."²⁹ Der Religion kommt nach PLANCK auch die Aufgabe zu, unsere Wertvorstellungen zu konstituieren: "Denn so wenig sich Wissen und Können durch weltanschauliche Gesinnung ersetzen lassen, ebensowenig kann die rechte Einstellung zu den sittlichen Fragen aus rein verstandesmäßiger Erkenntnis gewonnen werden."³⁰

²⁶ Vgl. zu den Ausführungen zu Karl R. Popper etwa dessen Aufsatz "Duldsamkeit und intellektuelle Verantwortlichkeit".

²⁷ Karl R. Popper, Die moralische Verantwortlichkeit des Wissenschaftlers, S. 698.

²⁸ Max Planck, Religion und Naturwissenschaft, S. 327.

²⁹ Max Planck, a. O., S. 331.

³⁰ Max Planck, a. O., S. 333.

Nach einem historischen Exkurs zum Selbstverständnis des Wissenschaftlers von der Antike bis zum Ende des zweiten Weltkriegs und der Feststellung, daß sich das Selbstverständnis des Wissenschaftlers bezüglich seiner gesellschaftlichen Rolle in diesem Jahrhundert empfindlich geändert hat, sind wir nun zu einer Betrachtung gelangt, die auf das Verhältnis der Suche nach dem Wahren zu der Suche nach dem Guten zielt. Anscheinend sind diese beiden Aktivitäten nicht kongruent. Der Wissenschaftsoptimismus, der sowohl auf unsere Lebensbedingungen als auch auf unsere Weltanschauung den entscheidenden Einfluß hatte, hat seine Grenzen in beiderlei Hinsicht offenbart. Muß nun die Suche nach dem Wahren durch die Suche nach dem Guten eingeschränkt oder zumindest stärker geleitet werden oder gibt es eine Wahrheit im Rahmen der Ethik, durch deren kognitive Klärung auch die uns bedrängenden ethischen Fragen gelöst werden? Sind Wertungen aber überhaupt Fragen des Wissens oder klafft hier eine Lücke? Bedarf es einer neuen Ethik, um die von den Naturwissenschaften aufgebrachten Probleme der Neuzeit zu bewältigen? Wie könnte eine solche Ethik aussehen? Bei der Beantwortung dieser Fragen sind auch und vor allem Naturwissenschaftler angesprochen. Deshalb stellen sie auch die wichtigste Zielgruppe dieser Arbeit dar.

Die Frage, ob es ein *kognitives* und damit allgemeingültiges Fundament sittlicher Aussagen gibt oder nicht, ist freilich für die Ethik von ausgesprochener Relevanz. Von ihrer Beantwortung werden auch die Modalitäten bei der Suche nach Wertentscheidungen abhängen. In der vorliegenden Arbeit wird die Position des **Nonkognitivismus** vorgestellt und vertreten, ohne freilich den Anspruch zu erheben, einen zwingenden Beweis gegen jeden zukünftigen Kognitivismus vorzulegen. Dennoch sieht der Verfasser keinen Ausweg aus dem Nonkognitivismus ohne die Aufgabe des empirizistischen Wissensbegriffes der neuzeitlichen Naturwissenschaft. Deren Erkenntnisideal garantiert eine gewisse Inter-subjektivität und strebt nach Wertneutralität. In der Sprache des täglichen Lebens hingegen zeigt sich eine innige Verflechtung von wertneutralen, deskriptiven, und wertenden Äußerungen. Dies ist bei einer Aussage wie "Herr 'A' ist ein schlechter Vater, denn er schlägt seine Kinder" ganz offensichtlich. Selbst aber die scheinbar rein deskriptive Aussage "dies ist ein Baum", von 'B' formuliert, beinhaltet eine Wertung, die eine Meinungsverschiedenheit hervorrufen kann. So könnte 'C' leugnen, daß der Baum noch als solcher zu bezeichnen sei, weil es sich aufgrund von bestimmten Schädigungen (etwa durch Umwelteinflüsse) eher nur um ein "totes Stück Holz" handelt, das dem Ideal der "Unversehrtheit der lebendigen Natur" nicht gerecht wird. Die normativen Voraussetzungen des Begriffes "Baum" werden von 'B' und 'C' verschieden gesehen.

Wertungen sind nicht intersubjektiv gültig wie viele deskriptive Aussagen (etwa "dies ist H₂O") des naturwissenschaftlichen Erkenntnisbegriffes. Freilich liegt auch diesem ein Wert zugrunde: die *Intersubjektivität*. Erst dieses Ideal führt zu einer bestimmten Definition des Begriffes "Wissen" und zu bestimmten Anforderungen an denselben unter Verzicht auf die Einbeziehung des Chaos der Wertungen: Diese resultieren allein aus einer bestimmten, individuellen Beschaffenheit der menschlichen Wesenseigenschaften und Empfindungsfähigkeiten, ohne intersubjektiv, d. h. von der ganzen Spezies anerkannt, sein zu müssen.

Der Kognitivismus kann als ein Relikt vergangener Zeiten angesehen werden. Im naturwissenschaftlichen Weltbild ist der Mensch ein evolutionär geformtes Naturwesen, das sich an seine Umwelt *angepaßt* hat, nicht Ebenbild Gottes mit dessen "höheren" Erkenntnisfähigkeiten. Es erfaßt weder die an sich seiende Wirklichkeit noch auch ewige Werte, weil es solche nicht gibt. Jede Wertung ist Ausfluß natürlicher, d. h. in der Evolutionsgeschichte erworbener, Antriebe und Regungen (etwa ästhetischer, egoistischer und altruistischer Art); die Vernunft hat eine allein instrumentelle Funktion: Sie ist die "Sklavin der Leidenschaften" (DAVID HUME).

In der vorliegenden Arbeit sollen Stellungnahmen von Theoretikern und Praktikern der Naturwissenschaft zu dem Verhältnis von Wissenschaft und Ethik referiert und untersucht werden. Zunächst wird im zweiten Kapitel PLATONS Ethik untersucht, die sich durch ihre Behauptung, daß die sittliche Wertung eine Frage des Wissens sei, als Ausgangspunkt empfiehlt. Auch PLATON, der in seiner Ethik großen Wert auf psychologische Betrachtungen legt, weist der Vernunft - zumindest in meiner Interpretation - eine bloß instrumentelle, nicht wertschaffende, Funktion zu. Die Darstellung PLATONS als eines 'verfeinerten' Hedonisten (Eudämonisten) resultiert aus einer längeren Beschäftigung mit platonischen Dialogen und wird für den in denselben unerfahrenen Leser kaum nachvollziehbar sein. Ich empfehle diesem Leser, das Kapitel bis auf den Schluß (2.3) zu überschlagen.

Einen wichtigen Beitrag zur Festigung meiner Position verdanke ich ALF HERMANN'S "Untersuchungen zu Platons Auffassung von der Hedoné".

Im dritten Kapitel werden die Stellungnahmen des Empiristen DAVID HUME und des Philosophen des 'synthetischen Apriori' IMMANUEL KANT behandelt. Da sich im rationalen Intuitionismus von RICHARD PRICE Parallelen zu HUME und KANT befinden, wird auch er berücksichtigt.

Im vierten Kapitel kommen Wissenschaftstheoretiker dieses Jahrhunderts zu Wort, nämlich die logischen Positivisten MORITZ SCHLICK, FRIEDRICH WAISMANN

und HANS REICHENBACH, die in ihrer grundsätzlichen Position übereinstimmen, sowie der methodische Idealist HUGO DINGLER, der in seinem 'absoluten' System die mangelnde Eindeutigkeit des rechten Handelns zu überwinden sucht.

Im fünften Kapitel werden Stellungnahmen von Naturwissenschaftlern behandelt. LUDWIG BOLTZMANN sieht eine enge Verbindung zwischen Selektionstheorie und Ethik; WILHELM OSTWALD will sittliches Werten und Handeln auf thermodynamische Gesetzmäßigkeiten zurückführen; BERNHARD RENSCH versucht, den strengen Determinismus mit sittlichem Handeln zu vereinbaren, und EDUARD MAY gelangt schließlich zu einem ethischen Agnostizismus.

Das sechste Kapitel stellt eine zusammenfassende Betrachtung dar, die durch eine genauere Untersuchung bestimmter Aspekte (etwa des Nonkognitivismus) erweitert wird.

Im Anhangteil folgen Gegenstände, die mittelbar mit der Fragestellung zusammenhängen.

Zur Methode der Arbeit:

In den einzelnen Abschnitten werden die Ausführungen der verschiedenen Autoren möglichst objektiv referiert und in einer Schlußbetrachtung zusammengefaßt und bewertet. Die zahlreichen direkten Zitate, die der Objektivität dienen, werden durch erläuternde und bisweilen wertende Kommentare verbunden. Die Quellenangaben befinden sich ausschließlich in den Fußnoten. Dabei wird vorausgesetzt, daß die Fußnote nur eine Spezifizierung der Angaben im Literaturverzeichnis darstellt. In vielen Fällen wird neben dem Namen des Autors und der Seitenangabe aber auch der Titel des Buches oder Aufsatzes genannt. Die Abkürzung "Fn." verweist auf eine Fußnote im Originaltext.

2 Das eudämonistische Tugendwissen PLATONS

"Doch ist das Prinzip der eigenen Glückseligkeit am meisten verwerflich... weil es der Sittlichkeit Triebfedern unterlegt, die sie eher untergraben und ihre ganze Erhabenheit zernichten, indem sie die Bewegursachen zur Tugend und denen zum Laster in eine Klasse stellen und nur den Kalkül besser ziehen lehren, den spezifischen Unterschied leider aber ganz und gar auslöschen..." (Immanuel Kant)¹

2.1 Übersicht über PLATONS Ausführungen

PLATON ist ohne Zweifel einer der ersten griechischen Philosophen, die versuchten, sittliche Verhaltensweisen systematisch darzustellen und zu rechtfertigen.

PLATON glaubte an die Macht der Erkenntnis in Tugendfragen, was heißt, daß derjenige, der eine Handlung mit all ihren Konsequenzen als gut erkannt hat, sie auch notwendig ausführt. Was man als übel erkennt, wird nur unfreiwillig ausgeführt.

Diese Ansicht ist uns Modernen ebenso befremdlich wie PLATONS Zeitgenossen. Zu offensichtlich werden wir oft durch andere Bewegursachen vom Guten oder Besseren abgehalten. Zu offensichtlich ist uns, daß das von uns Erstrebte nicht immer das sittlich Gute ist, daß wir gegen dieses freiwillig verstoßen. Die sokratische Gleichung 'Tugend=Wissen' erscheint ebenfalls unsinnig. Wir sind allenfalls bereit zuzugeben, daß Tugend nicht ohne Einsicht in die Zusammenhänge auskommt. Wir sprechen aber nicht von einer Identität.

PLATONS Versuche, die These des Tugendwissens zu beweisen, ziehen sich durch das ganze Werk. Da die Aussagen der einzelnen Dialoge in dieser Hinsicht durchaus übereinstimmen, wenn man den jeweiligen Kontext in Betracht zieht, kann hier von einer Chronologie oder der Verfolgung einer Entwicklung in PLATONS Denken abgesehen werden. Es soll gezeigt werden, daß der 'Protagoras' am deutlichsten ausspricht, worum es PLATON geht.

2.1.1 PLATONS 'Protagoras'

Die wohl genaueste Vorstellung dessen, was PLATON mit seinem Tugendwissen meinte, bekommen wir im 'Protagoras'. SOKRATES versucht zunächst in einem wenig überzeugenden Gedankengang, die *Identität* aller Tugenden mit Erkenntnis darzulegen, wobei er allenfalls eine *Verbindung* von Tugend und Erkenntnis nahelegen kann.

Bei dem Versuch der Gleichsetzung von Tapferkeit mit Wissen wird, ausgehend von der Annahme, daß alle Menschen nur nach dem Guten streben, der

¹ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 98.

Menge und den Sophisten eine hedonistische Gleichsetzung der Begriffe 'gut' und 'lustvoll' sowie 'übel' und 'schmerzhaft' ('unangenehm') in den Mund gelegt. In Form eines 'ad hominem' - Argumentes gelingt SOKRATES der Nachweis, daß unter dieser Voraussetzung *Willensschwäche*, d. h. ein Handeln entgegen dem Wissen um eine bessere offenstehende Handlung unmöglich ist. Ein solches Handeln beruht auf Unverstand, für den es ein Heilmittel gibt: Erkenntnis in wahrer Lust und Unlust.

Eine isolierte Betrachtung des 'Protagoras' kann zu dem Schluß führen, daß SOKRATES als Gesprächsleiter die Meinung der Menge und der Sophisten nicht teilt. Dies legt die Darstellung der Gedanken in Form eines 'ad hominem' - Argumentes nahe.

Wenn man jedoch andere Dialoge zum Vergleich heranzieht, leuchtet ein, daß es SOKRATES doch ernst mit dieser hedonistischen Gleichsetzung ist: ebenso wie er am Anfang des 'Protagoras' behaupten kann, daß er die Tugend nicht für lehrbar halte (obwohl er dieser Ansicht ist), weil er nämlich zwei Tugendbegriffe unterscheidet, kann er am Endes dieses Dialoges in einem prägnanten Gebrauch der Begriffspaare die Gleichsetzung anerkennen, obwohl er es explizit nicht tut.

Das wahrhaft gute Leben nach den Tugenden ist nämlich ein glückseliges, wie wir im 'Staat' und den 'Gesetzen' erfahren, und das beste, glückseligste Leben ist das der Vernunft, das Leben des Philosophen.

Ebenso ist das angenehme Leben nicht ohne Tugend möglich. Nur die Tugend führt zum wirklich Angenehmen. Das zeigt PLATON im 'Protagoras' am Beispiel des Feigen, der das Schöne flieht, weil er es nicht als schön und angenehm erkennt.

Jedoch darf die Gleichsetzung der Begriffe nicht darüber hinwegtäuschen, daß das scheinbar Lustvolle kein Ratgeber in Handlungsentscheidungen sein kann: ein Ratgeber ist nur die Erkenntnis. Sie entscheidet, ob die Handlung in allen ihren Konsequenzen wirklich lustvoll ist. Die Handlung aus Willensschwäche ist ein Beispiel für eine Fehleinschätzung der Lust. Es bedarf eines Kriteriums, welche Lust oder Unlust gut ist, welche übel, welche neutral.

Somit lassen sich folgende Aussagen im 'Protagoras' finden:

(1) Alle Menschen streben nur nach dem Guten.²

(2) Das Gute ist ein Überschuß des Lustvollen über das Schmerzhafte auf das ganze Leben betrachtet (Eudämonie).

² Es handelt sich um das Gute für den Menschen, nicht um die 'Idee des Guten'.

- (3) Es bedarf eines Kriteriums, einer Wissenschaft, um diesen Überschuß zu ermitteln.
- (4) Alle Tugenden beruhen auf Erkenntnis.
- (5) Nur ein tugendhaftes Leben gewährleistet das Gute.

Welcher Art nun diese zu einem glückseligen Leben erforderliche Wissenschaft ist, zeigt PLATON nicht auf. Ob er dabei an die Ausführungen im 'Philebus' denkt oder eher an eine an der Idee des Guten orientierte Wissenschaft, läßt sich nicht mit letzter Gewißheit entscheiden. Im 'Protagoras' tritt letztere nicht einmal andeutungsweise in Erscheinung. Jedoch ist offensichtlich, daß PLATON niemals mit der Ordnung eines unabhängigen wahrhaft Seienden argumentiert, wenn es um praktische Fragen geht: Die Erörterungen um Ordnung und Maß, die sich im 'Gorgias' zum ersten Male finden, beziehen sich wohl auch auf die Sphäre der Ideen, vor allem aber auf das gute, glückselige Leben.

'Das Gute' mag PLATON eine Idee gewesen sein, die Manifestierung dieses Guten im Leben ist jedoch nach PLATONS Argumentation stets die Beschaffenheit der Seele und des Lebens des glückseligen Menschen. Ein Rekurs auf die Ideen ist daher für eine Erörterung von PLATONS Ethik weder erforderlich noch fruchtbar, da der Status der metaphysischen Ideen meines Erachtens völlig ungeklärt ist.

2.1.2 PLATONS 'Gorgias'

Im 'Gorgias' finden sich offensichtliche Angriffe gegen eine hedonistische Gleichsetzung der oben genannten Begriffe. SOKRATES argumentiert nämlich mit dem Guten gegen das Angenehme und führt seine Gesprächspartner zu verschämten Zugeständnissen, weil sie nicht wagen, ihre Verkehrung der Sittlichkeit in letzter Konsequenz zu bekennen.

Ebenso wie im 'Protagoras' findet sich jedoch auch hier die Feststellung, daß alle Menschen nur das Gute wollen. In einer Begriffsteilung des 'Schönen' und 'Häßlichen', die SOKRATES wohl von den Sophisten übernimmt, in einem prägnanten Sinne aber durchaus als genuin angesehen werden kann, zeigt SOKRATES auf, daß das Unrechtun unfreiwillig geschieht, weil es ein Übel ist und daß das Bestraftwerden ein Gut für den Bestraften ist. Diese Beweise sind wenig überzeugend, wenn man nicht die platonische Konzeption von Tugend und Lust dahinter sieht. Diese wird jedoch im 'Gorgias' nur durch den Mythos erläutert.

In dem Gespräch mit KALLIKLES zeigt SOKRATES auf, daß 'die Lust' und 'das Gute' *nicht identische* Begriffe sind. Da KALLIKLES unter Lust vor allem körperliche, begehrlische Lüste versteht, schließt SOKRATES sich in diesem Dialog dem

Sprachgebrauch an und lehnt die hedonistische Gleichsetzung, die er im 'Protagoras' wohl in einem prägnanten Sinne akzeptiert, ab.

Er kontrastiert KALLIKLES' Lust, die mit einem schmerzlichen Begehren verbunden und sehr heftig ist, mit der Beständigkeit des Guten und zeigt den Unsinn auf, der entsteht, wenn man gewisse Lüste mit dem Guten (im Sinne der Tugend) gleichsetzt.

Bis zu diesem Punkt argumentiert SOKRATES tatsächlich so, als seien 'das Gute' und 'die Lust' völlig inkompatible Größen. Er versucht zu zeigen, daß das Unrecht tun zum Zwecke der Befriedigung dessen, was man erstrebt (das Gute), kein adäquates Mittel ist. Ebenfalls versucht er zu zeigen, daß die einfache Lustempfindung keineswegs mit dem Begriff des Guten übereinstimmt. So manche Lust ist nämlich im Grunde ein Übel.

Über den wahren Status einer Lust oder Unlust - so führt er nun aus - kann nur ein Sachverständiger urteilen. Hier ist nun wieder der aus dem 'Protagoras' bekannte SOKRATES ersichtlich: Alle Handlungen müssen sich an einer Erkenntnis messen, die auf eine Optimierung der Lust für das Individuum zielt. Welche Wissenschaft jedoch diese korrekte Einschätzung der Lust herbeiführt, wird im 'Gorgias' ebenso wenig wie im 'Protagoras' ausgeführt. Allenfalls andeutungsweise kann zunächst gesehen werden, worin der Nachteil eines begehrliehen, nicht-tugendhaften Lebens besteht: der Kalkül aus dem 'Protagoras' muß auch den Schmerz, den die Begierde bereitet, berechnen.

Erst im Mythos zeigt SOKRATES auf, daß das Leben dem Tugendhaften große Vorteile bietet, indem er die langfristige Überlegenheit des guten Lebens darlegt. Der Zügellose wird gestraft, so daß die Lust, die er im diesseitigen Leben zu haben glaubt, spätestens im Jenseits mit Unlust bezahlt und ausgeglichen werden muß.

Das rationale Substrat des Mythos ist die Schmerzhaftigkeit der begehrliehen Lüste, die somit im Kalkül bloßer Schein sind. Dieser Gedanke wird im 'Staat' und 'Philebus' vertieft.

Zusammenfassend kann man also im 'Gorgias' dieselben Hauptaussagen wie im 'Protagoras' finden. Lediglich der Punkt, daß alle Tugenden eng mit Wissen verbunden sind, wird nicht so deutlich ausgesprochen, ist aber präsent.

2.1.3 PLATONS 'Staat'

Im 'Staat' finden sich Gedanken, die den Status der Lust für das glückselige Leben weiter erhellen. Nur das tugendhafte Leben ist nach dem Tenor des 'Staates' glückselig, jedoch das glückseligste Leben wird allein von den Philo-

sophen geführt. Deren Lust, die aus einer Beschäftigung mit den Ideen resultiert, ist die höchste, reinste, wahrste.

Somit ist gezeigt, daß es auch den Philosophen nur um ein Maximum an Lust geht. Gegenüber der Menge haben sie Einsicht in alle Formen und Scheinformen der Lust, sie besitzen die im 'Protagoras' und 'Gorgias' angedeutete Wissenschaft.

2.1.4 PLATONS 'Phaidon'

Im Übereinklang mit den Ausführungen im 'Staate' zeigt der 'Phaidon', warum die körperlichen Lüste dem Weisen ein Übel sind: sie hindern ihn an der allein lustvollen Beschäftigung mit philosophischen Gegenständen, so daß auch hier die Lustoptimierung als Telos des glückseligen Leben bestätigt wird. Die treffsichere Optimierung setzt jedoch den Kalkül voraus.

2.1.5 PLATONS 'Gesetze'

In den 'Gesetzen' wird ausgeführt, daß die Tugenden zu einem Überschuß von Lust über Schmerz im Leben führen und es so glückselig machen. Die Anführung anderer Kriterien als Lust und Schmerz für die Orientierung des Lebens erscheint PLATON als Unerfahrenheit. Somit werden hier die Ausführungen aus dem 'Protagoras' in besonders deutlicher Weise bestätigt.

2.1.6 Platons 'Philebus'

Im 'Philebus' wird ausgehend von einer Untersuchung der Lust und ihrer Arten das Verhältnis der Lust zur Glückseligkeit beschrieben. Wenn der reinen Lust auch nur der fünfte Platz auf der Skala zukommt, so ist das doch keine Diskreditierung:

Die Glückseligkeit, die nur als ein Überschuß von Lust zur Unlust in einem Leben aufgefaßt werden kann, wird eben eher durch gewisse formale Ordnungskriterien und Erkenntnisse gewährleistet als durch ein (ohne Ordnung) zufälliges und unzuverlässiges Vorhandensein von Lust. Die reinste Lust setzt intellektuelle *Fähigkeiten und Tätigkeiten* voraus, ebenso wie die Vermeidung von Unlust nur durch die Anwendung eines Wissens (Kalkül) und das Vorherrschen einer gewissen Ordnung gewährleistet werden kann.

Das Telos des guten Lebens ist die Glückseligkeit und damit im strengen Sinne die Lust. Die Optimierung und Maximierung derselben wird jedoch nach PLATON nur durch eine vernünftige Ordnung bewirkt.

2.2 PLATONS Behandlung der Ethik in den Dialogen

2.2.1 PLATONS 'Protagoras'

2.2.1.1 Übersicht über PLATONS 'Protagoras' 309-351

Im platonischen Dialog 'Protagoras' geht es um den Anteil der Erkenntnis oder des Wissens am sittlichen Verhalten.³ Da sich PROTAGORAS am Anfang des Gesprächs als Lehrer der Tugend darstellt und verspricht, seine Schüler zu trefflichen Staatsbürgern⁴ zu machen, verwickelt SOKRATES ihn in eine Diskussion über den Zusammenhang der Tugenden untereinander.⁵ Sein Ziel dabei ist nachzuweisen, daß dieser Lehrer der Tugend die elementaren Begriffe der Tu-

³ Ganz untypisch behauptet Sokrates die Nicht-Lehrbarkeit der Tugend und gibt damit ein Beispiel seiner bekannten Verstellung (εἰρωνεία). Neben den zahlreichen Stellen in platonischen Dialogen berichten auch Aristoteles und Xenophon mehrfach von Sokrates und dessen Überzeugung, daß alle Tugenden ein Wissen darstellten. Wenn Tugend jedoch ein Wissen ist, dann muß sie auch lehrbar sein (zumindest wenn der Schüler gewisse intellektuelle Voraussetzungen mitbringt). Aristoteles schreibt: Σωκράτης μὲν οὖν λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι (ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας) (EN 1144 b 28ff) und ὅτι μὲν γὰρ φρονήσεις ᾤετο (sc. Σωκράτης) εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς, ἡμάρτανεν, ὅτι δ' οὐκ ἄνευ φρονήσεως, καλῶς ἔλεγεν. (EN 1144 b 19ff; weitere Stellen EE 1216 b 6; Xenophon, Memorabilien iii, 9, 4 und iv, 6, 6). Die Bedeutung von Erkenntnis für ein sittliches Leben war traditionell eher skeptisch eingeschätzt worden, z. B. Theognis (437f): ἀλλὰ διδάσκων οὔποτε ποιήσῃ τὸν κακὸν ἄνδρ' ἀγαθόν; siehe die Diskussion der Stelle: Platon, Menon 95c - 96a.

⁴ Protagoras charakterisiert seine Lehre folgendermaßen: τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὐτοῦ οἰκίαν διοικοῖ (sc. ὁ μαθητής), καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν. (Prot. 318 e 5ff). Sokrates faßt dieses ἐπαγγελμα folgendermaßen zusammen: Ἐγὼ, ἔφην ἐγὼ, ἐπομαί σου τῷ λόγῳ; δοκεῖς γὰρ μοι λέγειν τὴν πολιτικὴν τέχνην καὶ ὑπὸ σκηνεῖσθαι ποιεῖν ἄνδρας ἀγαθοὺς πολίτας. (Prot. 319 a 3ff) - Protagoras akzeptiert diese Interpretation des verwunderten Sokrates. In der Tat ist das, was Protagoras anbietet, durchaus nicht sensationell, wenn nicht gar hausbacken. Dies hängt mit Protagoras' Selbstdarstellung zusammen, die als 'captatio benevolentiae' konzipiert ist (siehe dazu Adkins sowie Dietz, S. 14-19). Protagoras will den Eindruck erwecken, es gehe ihm um den klassischen Tugendbegriff, der ein sittliches Ideal darstellt, und nicht um den sophistischen, der Tugend unabhängig von einem sittlichen Ideal allein in Macht und Ansehen sieht. Sokrates zeigt die Unvereinbarkeit der beiden explizit nicht geschiedenen Tugendbegriffe nicht auf. Er hält nur 'seine' Tugend für lehrbar, was er in diesem Dialog zeigen wird, nicht jedoch die Tugend des Protagoras.

⁵ Es geht namentlich um Gerechtigkeit, Besonnenheit und Frömmigkeit (δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ εὐσεβεία, 329 b 4f) sowie Weisheit und Tapferkeit (σοφία τε καὶ ἀνδρεία, 330 a 1).

gendhaftigkeit nicht beherrscht und somit auch kein Lehrer der Tugend sein kann.

PROTAGORAS behauptet, daß sich die Tugenden nicht wie die Teile eines Goldstücks zueinander verhielten, sondern wie die Teile des Gesichts. Jede Tugend habe ihre ganz spezielle Verrichtung⁶ wie Augen, Nase, Ohren und Mund.

SOKRATES geht nun daran, die Ähnlichkeit oder gar Gleichheit der Tugenden untereinander nachzuweisen. Das tut er mit zwielichtigen, wenn nicht gar fadenscheinigen Argumenten.⁷ Das kann er sich erlauben, da PROTAGORAS sich durch seine dezidierte Stellungnahme für ein völliges Verschiedensein der Tugenden untereinander selbst in eine fatale Position manövriert hat.⁸ So kann SOKRATES leicht nahelegen, daß sich Weisheit und Frömmigkeit nicht gar so disparat verhalten wie von PROTAGORAS dargestellt (331a-332a). Dasselbe trifft für Weisheit und Besonnenheit (332a-333b) und Weisheit und Gerechtigkeit (333b-334a) zu. PROTAGORAS sieht seine Stellung als Lehrer der Tugend schwinden und wechselt abrupt das Thema. Man begibt sich zu einer Gedichtsauslegung. Die paradoxe Auslegung von Gedichten zum Zwecke der Zurschaustellung der eigenen rhetorischen und intellektuellen (meist wohl wortverdrehenden) Fähigkeiten war ein beliebter Gegenstand der öffentlichen Vorträge der Sophisten.⁹ PROTAGORAS unterstellt SOKRATES recht unvermittelt, einen Widerspruch in einem beiden Gesprächspartnern wohlbekannten Gedicht des SIMONIDES übersehen zu haben. Dieser Widerspruch liegt objektiv gesehen nur dann vor, wenn man dem Gedicht Gewalt antut und seinen offensichtlichen Sinn ignoriert. SOKRATES, der nun als der intellektuell scheinbar Unterlegene aus der Verteidigungsposition zu einer eigenen Auslegung dieses Gedichtes geht, übertrifft PROTAGORAS an Dreistigkeit und Raffinement beträchtlich. So ist er in der Lage, seine These, daß nie-

⁶ Prot. 329 d 4 - 330 b 6; Schleiermacher übersetzt *δύναμιν ἰδίαν* (330 a 4) mit "eigene Verrichtung".

⁷ Wilhelm Nestle (S. 47f) schreibt: "...es läßt sich nicht bestreiten, daß Sokrates im Verlauf dieses Gesprächs wiederholt, besonders aber bei der Erklärung des Simonideischen Gedichts, zu logischen Kniffen greift, die wohl dem Eristiker, nicht aber dem ernstesten Wahrheitssucher Ehre machen."

⁸ Freilich hat Sokrates ihm eine Falle gestellt, als er Protagoras nur diese eine Alternative anbot. Dieser griff allzu schnell zu.

⁹ Vgl. Prot. 338 e 6 - 339 a 3 und weiter. Dabei muß man berücksichtigen, daß jeder halbwegs Gebildete die Werke der großen Dichter vollständig auswendig beherrschte. Das Erlernen der Gedichte und deren Verständnis zum Zwecke der Darstellung einer beispielhaften Lebensführung waren Hauptbestandteil der Schulbildung bis ins vierte vorchristliche Jahrhundert. Eine Allegorese war also eine ungeheure Sensation, und diese Sensationen brauchten die Sophisten, um große Schülerzahlen auf sich zu ziehen.

mand freiwillig Unrecht tue, dem SIMONIDES in den Mund zu legen.¹⁰ Diese These ist auch in diesem Dialog von zentraler Wichtigkeit. In dem uns eigentlich interessierenden Teil des Dialogs wird nämlich angedeutet, wie sich diese paradoxe These rechtfertigen läßt.

Auf Drängen des SOKRATES und der Zuhörer des Gesprächs bequemt sich PROTAGORAS, der nun schon recht unwillig geworden ist, zu einer Fortsetzung des Gesprächs über die Tugenden. In einem letzten Versuch, seinen ursprünglichen Standpunkt wenigstens zum Teil zu retten, behauptet er die absolute Sonderstellung der Tapferkeit im Kanon der Kardinaltugenden: "Du wirst nämlich viele Menschen finden, welche sehr ungerecht sind und sehr ruchlos, sehr unbändig und sehr unverständlich, tapfer aber ganz ausgezeichnet."¹¹

SOKRATES unternimmt darauf einen Versuch, Tapferkeit und Weisheit als dasselbe aufzuweisen. PROTAGORAS entdeckt jedoch einen logischen Schnitzer in SOKRATES' Gedankengang und wehrt diese Gleichsetzung ab.¹²

Darauf lenkt SOKRATES zu einem längeren Gedankengang, in dem versucht wird, alle menschlichen Entscheidungen auf rationale Erwägungen zurückzuführen. Das Medium dieser rationalen Erwägungen ist die Quantifizierung sämtlicher Willensentscheidungen nach ihrem Gehalt an prospektiver Lust. Als unausgesprochene Voraussetzung gilt dabei der Satz, daß jedes Handeln auf ein dem Handelnden vorschwebendes Gut zielt. Dies wird erst später deutlich gesagt (358 c 6 - d 4).

2.2.1.2 Die Gleichsetzung von 'gut' und 'lustvoll', 'übel' und 'betrübend'¹³

SOKRATES versucht von PROTAGORAS zu erfahren, wie er das Verhältnis von gut und lustvoll sowie übel und betrübend sieht. Hält er die Begriffe für *synonym* oder glaubt er (wie die Menge), daß es einiges Lustvolle gibt, das übel ist und wiederum einiges Betrübende, das gut ist? PROTAGORAS antwortet vorsichtig¹⁴

¹⁰ Für die Rekonstruktion des Simonides- Gedichtes durch Wilamowitz, das uns nur bei Platon in diesem Dialog überliefert ist, siehe Nestle, S. 62.

¹¹ εὐρήσεις γὰρ πολλοὺς τῶν ἀνθρώπων ἀδικωτάτους μὲν ὄντας καὶ ἀνοσιωτάτους καὶ ἀκολαστοτάτους καὶ ἀμαθεστάτους, ἀνδρείοιτατους δὲ διαφερόντας. (349 d 6-8, übersetzt von Schleiermacher).

¹² 349 e 1 - 351 b 2.

¹³ Die treffende deutsche Wiedergabe der griechischen Begriffe ist wohl unmöglich. Es handelt sich hier um ἀγαθόν und ἡδύ sowie κακόν und ἀναιρόν (und die Pluralia).

¹⁴ Er verweigert die Zustimmung zur strengen Gleichsetzung aus Sicherheits-erwägungen in Hinsicht auf das gegenwärtige Gespräch und auf sein ganzes

mit einer Dreiteilung des Lustvollen und Betrübenden. Einiges davon sei gut, einiges übel, einiges neutral.¹⁵

Mit dieser (gelehrten) Antwort hat sich PROTAGORAS nicht sehr weit von der Ansicht der Menge entfernt. SOKRATES befragt ihn darauf auch in Hinsicht auf seine Einstellung zur Erkenntnis.

2.2.1.3 Die Bedeutung der Erkenntnis für die Willensschwäche

SOKRATES referiert zunächst die Meinung der Menge, um dann PROTAGORAS selbst zu einer Stellungnahme zu bitten: "Die meisten nämlich denken von der Erkenntnis so ungefähr, daß sie nichts Starkes, nichts Leitendes und Beherrschendes ist; und sie achten sie auch gar nicht als ein solches, sondern meinen, daß oft, wenn auch Erkenntnis im Menschen ist, sie ihn doch nicht beherrscht, sondern irgend sonst etwas, bald der Zorn, bald die Lust, bald die Unlust, manchmal die Liebe, oft auch die Furcht, so daß sie offenbar von der Erkenntnis denken wie von einem elenden Wicht, daß sie sich von allem anderen herumzerren läßt."¹⁶

PROTAGORAS weist diese Ansicht der Menge als 'Lehrer der Tugend' weit von sich und stimmt SOKRATES entschieden zu, daß die Erkenntnis etwas Schönes und vermögend sei, den Menschen zu regieren "und wenn einer Gutes und Übles erkannt habe, werde er von nichts anderem mehr gezwungen werden, irgend

Leben. Der Hedonismus muß wohl im Verdacht der Immoralität gestanden haben. Jedoch gibt Protagoras später (358 a/b) die Synonymität der Begriffspaare zu.

¹⁵ ἔστι μὲν ἅ τῶν ἡδέων οὐκ ἔστιν ἀγαθὰ, ἔστι δ' αὖ καὶ ἅ τῶν ἀνιαρῶν οὐκ ἔστι κακά, ἔστι δ' ἅ ἔστι, καὶ τρίτον ἅ οὐδέτερα, οὔτε κακὰ οὔτ' ἀγαθὰ (351 d 4-7).

¹⁶ δοκεῖ δὲ τοῖς πολλοῖς περὶ ἐπιστήμης τοιοῦτόν τι, οὐκ ἰσχυρὸν οὐδ' ἡγεμονικὸν οὐδ' ἀρχικὸν εἶναι· οὐδὲ ὡς περὶ τοιούτου αὐτοῦ ὄντος διανοοῦνται, ἀλλ' ἐνούσης πολλάκις ἀνθρώπῳ ἐπιστήμης οὐ τὴν ἐπιστήμην αὐτοῦ ἄρχειν ἀλλ' ἄλλο τι, τότε μὲν θυμόν, τότε δὲ ἡδονήν, τότε δὲ λύπην, ἐνίοτε δε ἔρωτα, πολλάκις δὲ φόβον, ἀτεχνῶς διανοοῦμεν· καὶ περὶ τῆς ἐπιστήμης ὥσπερ περὶ ἀνδραπόδου, περιελκομένης ὑπὸ τῶν ἄλλων ἀπάντων (352 b 3 - c 2, übersetzt von Schleiermacher). Aristoteles berichtet: θεινὸν γὰρ ἐπιστήμης ἐνούσης, ὡς ᾤετο Σωκράτης, ἄλλο τι κρατεῖν καὶ περιέλκειν αὐτὴν ὥσπερ ἀνδράποδον. Σωκράτης μὲν γὰρ ὅλως ἐμάχετο πρὸς τὸν λόγον ὡς οὐκ οὔσης ἀκрасίας· οὐθένα γὰρ ὑπολαμβάνοντα πράττειν παρὰ τὸ βέλτιστον, ἀλλὰ δι' ἀγνοίαν. (EN 1145 b 23-27)

etwas anderes zu tun, als was seine Erkenntnis ihm befiehlt, sondern die richtige Einsicht sei stark genug, dem Menschen durchzuhelfen."¹⁷

Nachdem in dieser Hinsicht eine Übereinstimmung zwischen den beiden Philosophen erreicht ist, stellt SOKRATES erneut die Meinung der Menge entgegen:

"Du weißt aber doch, daß die meisten Menschen mir und dir nicht glauben, sondern sie sagen, daß viele, welche das Bessere sehr gut erkennen, es doch nicht tun [wollen] (Einklammerung von mir, M.R., s. nächste Fußnote), obgleich sie könnten, sondern etwas anderes tun. Und so viele ich gefragt habe, was doch die Ursache wäre hiervon, haben mir alle gesagt, von der Lust überwunden oder der Unlust oder von irgendeinem unter den Dingen, deren ich vorhin erwähnte, bezwungen, taten die das, die es tun."¹⁸

Die hier von der Menge verteidigte Position ist die der Willensschwäche. Diese ist formalisiert so darstellbar:

Jemand begeht eine Handlung B, obwohl er weiß, daß es eine Handlung A gibt, die besser ist und die er auch begehen könnte.

Zwar wird dieses Phänomen im Deutschen als Willensschwäche bezeichnet (im angloamerikanischen Sprachgebrauch: 'weakness of will'), jedoch ist die Beschreibung, die SOKRATES gibt, rein äußerlich. Es wird nur von dem (vermeintlichen) Faktum ausgegangen, daß Menschen wider besseres Wissen handeln, ohne bereits auf eine psychologische Ebene zu gehen. ARISTOTELES behandelt dieses Phänomen mehrfach.¹⁹

¹⁷ καὶ ἅνπερ γινώσκῃ τις τὰ γαθὰ καὶ τὰ κακά, μὴ ἂν κρατηθῆναι ὑπὸ μηδενὸς ὥστε ἄλλ' ἅττα πράττειν ἢ ἂν ἐπιστήμη κελεύῃ, ἀλλ' ἱκανὴν εἶναι τὴν φρόνησιν βοηθεῖν τῷ ἀνθρώπῳ; (352 c 4-7, übersetzt nach Schleiermacher. Ich verwandle jedoch Schleiermachers "Gutes und Böses" in "Gutes und Übles", um κακά stets mit dem gleichen Begriff wiederzugeben.)

¹⁸ οἶσθα οὖν ὅτι οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων ἐμοί τε καὶ σοὶ οὐ πείθονται, ἀλλὰ πολλοὺς φασὶ γινώσκοντας τὰ βέλτιστα οὐκ ἐθέλειν πράττειν, ἐξδὼν αὐτοῖς, ἀλλὰ ἄλλα πράττειν· καὶ ὅσους δὴ ἐγὼ ἠρόμην ὅτι ποτε αἴτιόν ἐστι τούτου, ὑπὸ ἡδονῆς φασὶν ἡττωμένους ἢ λύπης ἢ ᾧ νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον ὑπὸ τινος τούτων κρατούμενους ταῦτα ποιεῖν τοὺς ποιοῦντας. (352 d 4 - e 2, übersetzt von Schleiermacher). Das Verbum ἐθέλειν, das Sokrates in dem Zusammenhang nutzt, heißt lediglich "bereit sein" oder "können". Die von Schleiermacher gewählte Übersetzung mit "wollen" ist darum irreführend. Vgl. Liddell-Scott-Jones, sub voce ἐθέλω und βούλομαι i.

¹⁹ Unter dem Namen ἡσυχία, vor allem EN VII, 1ff. Aristoteles' Behandlung des Problems ist wesentlich subtiler.

2.2.1.4 Der Hedonismus der Menge

SOKRATES beschränkt im obigen Zitat den Kanon der Gründe für das Eintreten der Willensschwäche auf einen einzigen: den der Lust (bzw. Unlust). Dies ist auffällig und dennoch völlig im Sinne des folgenden Arguments. Als gemeinsamen Nenner haben alle Entscheidungen nun die Lust (als positive oder negative Größe), die voraussichtlich für das Individuum aus der Entscheidung resultiert. Beim späteren Rückblick auf die Entscheidung wird sich bestätigen müssen, ob sie die richtige (im Sinne einer Lustmaximierung) war. Bei Zorn, Liebe und Furcht - diese bildeten neben Lust und Unlust den Kanon im Passus 'Protagoras' 352 b 3 - c 2) - stellt sich ja nur zu oft heraus, daß eine Entscheidung unter deren Einfluß später bedauert wird. Im Sinne eines strengen Hedonismus muß sich die Fehlentscheidung in Lustverlust (Reue, Bedauern) ausdrücken lassen.

SOKRATES geht deshalb mit PROTAGORAS an eine Untersuchung der Kriterien für Handlungen wider besseres Wissen. Ist es tatsächlich so, daß man dabei von der Lust überwunden wird - trotz des besseren Wissens? Oder gibt es eine andere Begründung? Dies wollen die beiden Philosophen der Menge darlegen.²⁰

Als offensichtliches Beispiel des Phänomens sieht die Menge übermäßigen Genuß (Speisen, Alkohol, Sexualität) an. Diesem übermäßigen Genuß gibt man sich hin, obwohl man weiß, daß er übel ist. Aus welchem Grunde nennt nun die Menge diesen Genuß schlecht? Nach SOKRATES deshalb, weil er im Rückblick die Menschen betrügt. Zwar bereitet er im Moment große Lust, in der Folgezeit jedoch bereitet er Krankheit und Armut und anderes dergleichen. Krankheit und Armut sind aber das Gegenteil von Genuß, nämlich Unlust.²¹ Auf der anderen Seite nennt die Menge gewisse schmerzhaft (lustraubende) Dinge gut, weil sie in der Folgezeit großen Nutzen (Lust) bringen. Als Beispiele gelten etwa anstrengende Leibesübungen, medizinische Behandlungen (Schneiden und Brennen) sowie Feldzüge.

Aufgrund dieser Ausführungen kann SOKRATES der Menge einen konsequenten Hedonismus unterstellen. Auch die anwesenden Sophisten vertreten diesen Hedonismus. Allerdings haben sie sich noch nicht offen dazu bekannt. Um nun

²⁰ ἵθι δὲ μετ' ἐμοῦ ἐπιχείρησον πείθειν τοὺς ἀνθρώπους καὶ διδάσκειν ὃ ἐστὶν αὐτοῖς τοῦτο τὸ πάθος, ὃ φασιν ὑπὸ τῶν ἡδονῶν ἡττᾶσθαι καὶ οὐ πράττειν διὰ ταῦτα τὰ βέλτιστα, ἐπεὶ γινώσκειν γε αὐτά (352 e 5 - 353 a 2).

²¹ φαίνεται... δι' οὐδὲν ἄλλο ταῦτα κακὰ ὄντα ἢ διότι εἰς ἀνίας τε ἀποτελεῦσθαι καὶ ἄλλων ἡδονῶν ἀποστερεῖ (353 e 5 - 354 a 1).

spätere Rückzieher auszuschließen, vergewissert sich SOKRATES noch einmal bei der als anwesend vorgestellten Menge (und den Sophisten als deren Stellvertretern):

"Es steht euch aber auch jetzt noch frei zu widerrufen, falls ihr etwa zu sagen wißt, das Gute sei noch etwas anderes als die Lust, und das Üble noch etwas anderes als die Unlust."²²

Nach der Ansicht des SOKRATES und der Sophisten weiß die Menge keine anderen Kriterien für den Begriff des Guten anzugeben. **Die Lust ist ihnen das Gute.** Damit ist die Grundlage für die Aufstellung eines Paradoxons durch SOKRATES gegeben. Dieses Paradoxon entlarvt die Erklärung der Willensschwäche, die die Menge gab, in Verbindung mit einem strengen Hedonismus als falsch.

2.2.1.5 Das sokratische Paradoxon

Die Beschreibung der Willensschwäche hatte gelautet:

Jemand tut das Üble, obwohl er es als übel erkennt und ihm eine bessere Handlung offensteht, weil er von der Lust überwunden wird.

Nach der Festlegung der strengen Gleichsetzung der Begriffe, kann dieser Satz nun auch so formuliert werden:

Jemand tut das Üble, obwohl er es als übel erkennt und ihm eine bessere Handlung offensteht, weil er vom Guten überwunden wird.

Dieser Satz ist nun offensichtlich absurd.²³ Daß man zu der Wahl des Übelen durch das Gute verleitet worden sein soll, leuchtet nicht ein, weil man vom Guten Gutes erwartet. Vielmehr scheint die Handlung aus Willensschwäche aus einer Unvollkommenheit zu resultieren: Der Handelnde erhält ja um eines geringeren Guten willen mehr Übel.²⁴

Eine andere Formulierung des obigen Satzes lautet nun auch:

²² ἀλλ' ἔτι καὶ νῦν ἀναθέσθαι ἔξεστιν, εἴ πη ἔχετε ἄλλο τι φάναι εἶναι τὸ ἀγαθὸν ἢ τὴν ἡδονήν, ἢ τὸ κακὸν ἄλλο τι ἢ τὴν ἀνίαι. (354 e 8 - 355 a 2, übersetzt nach Schleiermacher; ich verändere wiederum Schleiermachers 'das Böse' in 'das Üble', um einen einheitlichen Sprachgebrauch zu erzielen).

²³ Ἡ γελοῖον λέγετε πράγμα, εἰ πράττει τις κακά, γινώσκων ὅτι κακά ἐστίν, οὐ δέον αὐτὸν πράττειν, ἡττώμενος ὑπὸ τῶν ἀγαθῶν. (355 d 1-3).

²⁴ Δῆλον ἄρα... ὅτι τὸ ἡττᾶσθαι τοῦτο λέγετε, ἀντὶ ἐλαττόνων ἀγαθῶν μείζω κακὰ λαμβάνειν. (355 e 2f).

Jemand tut das Betrübende, obwohl er es als betrübend erkennt und ihm eine lustvollere Handlung offensteht, weil er vom Lustvollen überwunden wird.²⁵

Das eigentlich Paradoxe in allen diesen Sätzen ist der Umstand, daß der Handelnde genau wissen soll, was er tut und was seine Handlung ihm einbringt, und dennoch nicht anders handelt. Es ist vielmehr zu vermuten, daß der Handelnde sich in seiner Einschätzung irrt.

Die genannten paradoxen Sätze ließen sich vielleicht noch halten, wenn man einen Unterschied machte zwischen der gegenwärtigen und der zukünftigen Lust: Der Handelnde schätzt die momentane Lust so hoch ein, daß er die spätere Unlust in Kauf nimmt. SOKRATES hat jedoch auch dagegen einen Einwand:

Der Unterschied kann in nichts anderem liegen als in Lust oder Unlust, muß also auch *quantitativ* bestimmbar sein. Zur Verdeutlichung bedient er sich des Beispiels der Waage, auf der Lust gegen Unlust abgewogen werden muß. Als Voraussetzung gilt dabei natürlich, daß sich der Handelnde durch seine Handlungen möglichst viel Gutes bzw. im Sinne des Hedonismus möglichst viel Lust erwerben will.²⁶

2.2.1.6 Die Auflösung des Paradoxons

Die Erörterung des Paradoxons hat gezeigt, daß die Menge mindestens einen der drei folgenden Sätze aufgeben muß:

(1) Alle Menschen streben nur nach dem Guten (dieser Satz wird explizit erst 358 c 6-d 4 formuliert).

(2) Die Lust und das Gute sind identische Begriffe.

(3) Es gibt freiwillige Handlungen wider besseres Wissen, d. h. der aus Willensschwäche Handelnde, angeblich von der Lust Überwundene, ist sich seines Vergehens und des daraus resultierenden Lustverlustes bewußt.

²⁵ ἄνθρωπος πράττει... τὰ ἀνιάρᾳ, γιγνώσκων ὅτι ἀνιάρᾳ ἐστίν, ἡττώμενος ὑπὸ τῶν ἡδέων, δηλον ὅτι ἀναξίων ὄντων νικᾶν. (355 e 6 -356 a 1).

²⁶ ἐὰν μὲν γὰρ ἡδέα πρὸς ἡδέα ἰσότης, τὰ μείζω αἰεὶ καὶ πλείω ληπτέα· ἐὰν δὲ λυπηρά πρὸς λυπηρά, τὰ ἐλάττω καὶ μικρότερα· ἐὰν δὲ ἡδέα πρὸς λυπηρά, ἐὰν μὲν τὰ ἀνιάρᾳ ὑπερβάλληται ὑπὸ τῶν ἡδέων, ἐάντε τὰ ἐγγύς ὑπὸ τῶν πόρων· ἐάντε τὰ πόρων ὑπὸ τῶν ἐγγύς, ταύτην τὴν πρᾶξιν πρακτέον ἐν ἧ ἂν ταῦτ' ἐνῇ· ἐὰν δὲ τὰ ἡδέα ὑπὸ τῶν ἀνιάρων, οὐ πρακτέα. (356 b 3 - c 1).

Die Notwendigkeit einer Entscheidung steht (implizit) nun im Raum, und SOKRATES zeigt auch sogleich, welcher der Sätze aufzugeben ist:

Da es den Menschen in ihren Handlungen um eine Maximierung der Lust geht, bedarf es (um im Beispiel der Waage zu bleiben) einer Meßkunst und einer Rechenkunst, um verschiedene Gewichte miteinander vergleichen zu können.²⁷

Ein Handeln aus Willensschwäche ist nun nach SOKRATES eine Verfehlung in dem Sinne, daß bei der Entscheidung von diesen Künsten offensichtlich kein Gebrauch gemacht wurde. Also - folgert SOKRATES - werden solche Handlungen aus Unverstand begangen und der oben gegen die Menge verteidigte Satz von der Herrschaftsstellung der Erkenntnis ist richtig. Es gibt keine Handlungen, bei denen der Handelnde weiß, daß er etwas Übles tut, obgleich ihm eine bessere Handlung offensteht, von der er auch weiß. Ein Sich-selbst-Unterliegen ist überhaupt nur als Fehlen von Erkenntnis denkbar, es ist der größte Unverstand.²⁸ Ein Wissender könnte niemals gegen sein Wissen handeln. Der Unverstand liegt in einer unzutreffenden Einschätzung der Handlung und ihrer Konsequenzen, mithin in einer Unkenntnis des wahrhaftigen Gehaltes an Lust. Die Meßkunst offenbart die Wahrheit über den Lustgehalt dieser Handlung.²⁹

Die Erkenntnis, die man aus diesen Darstellungen ziehen kann, ist rein negativ. Der Willensschwache hat keine rechte Erkenntnis. Was ihn treibt, ist eine Fehleinschätzung, die zu einem späteren Bedauern der Tat führt.

Zu einer positiven Bestimmung werden wir in diesem Dialog nicht geführt. Welcher Art ist nämlich diese Kunst und Wissenschaft der rechten Wahl, in der das Heil des Lebens besteht? Wie ist es möglich, die Empfindung 'Lust' in einer objektiven Weise zu quantifizieren? SOKRATES verschiebt die Erörterung dieser Frage auf ein andermal.³⁰

²⁷ μετρήτικὴν τέχνην (356 e 3, 4 ; 357 a 1, b 2, 4), ἀριθμητική (357 a 2). In 357 b 4 wird die μετρητική auch als ἐπιστήμη bezeichnet. Im 'Philebus' (55 e - 56 a) wird ausgeführt, daß Meßkunst, Rechenkunst und Waagekunst die entscheidenden Komponenten einer jeden Wissenschaft (τέχνη) sind, ohne die allein Mutmaßung möglich ist. Daß Platon hier im 'Protagoras' 'pars pro toto' spricht, wird aus den Erörterungen über den wahren Status der empfundenen Lust (es gibt *falsche* Lüste) in anderen Dialogen deutlich.

²⁸ ὥστε τοῦτ' ἐστὶν τὸ ἡδονῆς ἥττω εἶναι, ἀμαθία ἢ μεγίστη. (357 e 2) - οὐδὲ τὸ ἥττω εἶναι αὐτοῦ ἄλλο τι τοῦτ' ἐστὶν ἢ ἀμαθία, οὐδὲ κρείττω ἑαυτοῦ ἄλλο τι ἢ σοφία. (358 c 1ff).

²⁹ ἡ δὲ μετρητική... δηλώσασα δὲ τὸ ἀληθὲς ἡσυχίαν ἂν ἐποίησιν ἔχειν τὴν ψυχὴν μένουσαν ἐπὶ τῷ ἀληθεῖ (356 d 7 - e 2).

³⁰ 356 c - 357 b.

Für SOKRATES' Argumentation reicht im Moment die Feststellung, daß Willensschwäche auf Unverstand beruht.

2.2.1.7 Die Sophisten und der Hedonismus

SOKRATES bezeichnet nun PROTAGORAS und die anderen Sophisten als Lehrer gegen diesen Unverstand. Die Menge solle nur einsehen, daß Willensschwäche auf Unverstand beruhe (was die Menge bisher nicht so sah) und durch Lehre heilbar sei. Die Sophisten halten nun alles, was SOKRATES ausgeführt habe, für völlig richtig. Auch geben sie zu, Hedonisten zu sein.³¹

So fragt SOKRATES den PROTAGORAS und die anderen Sophisten nun noch nach dem Verhältnis von der Lust zum Schönen: "Wie aber, ihr Männer, steht es hiermit? Sind nicht alle Handlungen, die auf ein schmerzfreies und angenehmes Leben abzielen, schön? Und ist nicht die schöne Tat gut und nützlich? - Das schien allen richtig."³²

SOKRATES braucht dieses Zugeständnis, um auch moralische Entscheidungen in seinem hedonistischen Kalkül treffen zu können. Bekanntlich bezieht sich das griechische *kalon* sowohl auf die ästhetische als auch die sittliche Schönheit. Es ist der Ausdruck für das Sittliche schlechthin. Bisher war der hedonistische Kalkül nur auf einer individualistischen Ebene verwendet worden. Durch die nun erfolgte Gleichsetzung

gut = angenehm = schön = nützlich

müssen sich *alle* Handlungen an einer rein quantitativen Betrachtung messen. Ein Verweis auf eine qualitativ andere Ebene, nämlich die der Sittlichkeit, ist nun nicht mehr möglich: Wenn etwas gut ist, ist es gleichzeitig auch schön. Wenn etwas schön ist, ist es gleichzeitig auch gut. Es ist ausgeschlossen, daß eine

³¹ Dies können wir aus Folgendem schließen: Erstens fordert Sokrates Prodiokos zu einer genauen Stellungnahme auf: ὁμολογεῖτε ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, τὸ μὲν ἡδὺ ἀγαθὸν εἶναι, τὸ δὲ ἀναιδρὸν κακόν... τοῦτό μοι πρὸς ὃ βούλομαι ἀποκρίναι. (358 a 5 - b 2) Alle Sophisten geben darauf lachend zu, daß es so sei und keiner weist auf einen Unterschied innerhalb der Begriffspaare hin. Zweitens basiert der von Sokrates vorgetragene Beweis der Ähnlichkeit von Weisheit und Tapferkeit auf der strengen Gleichsetzung der Begriffe. Dieser Beweis und die ihm zugrundeliegenden Annahmen werden in einem ad hominem - Argument gegen Protagoras benutzt.

³² Τί δὲ δῆ, ὦ ἄνδρες, ἔφην ἐγώ, τὸ τοῖόνδε; αἱ ἐπὶ τούτου πράξεις ἅπασαι, ἐπὶ τοῦ ἀλύπτως ζῆν καὶ ἡδέως, ἄρ' οὐ καλαί; καὶ τὸ καλὸν ἔργον ἀγαθόν τε καὶ ὠφέλιμον; - ΣΥΝΕΔΟΚΕΙ. (358 b 3 - 6, übersetzt von mir, M.R., zu ἐπί vgl. Liddell-Scott-Jones, sub voce ἐπί A i, 3c).

Handlung zwar gut, aber nicht schön ist, ebenfalls ausgeschlossen (was für den nächsten Beweis relevant werden könnte) ist der umgekehrte Fall.

2.2.1.8 Rekapitulation des bisher Zugestandenen

Vor dem eigentlichen Beweis der Ähnlichkeit von Weisheit und Tapferkeit wiederholt SOKRATES noch einmal die von PROTAGORAS zugestandenen Aussagen:

"Wenn nun, sprach ich, das Angenehme gut ist, so wird ja niemand, er wisse nun oder er glaube nur, daß es etwas Besseres als er tut und auch ihm Möglichen gibt, noch jenes tun, da das Bessere in seiner Macht steht; und dieses Zuschwachsein gegen sich selbst ist also nichts anderes als Unverstand, und das Sichselbstbeherrschen nichts anderes als Weisheit."

Unverstand heißt nun, falsche Meinungen zu haben und sich über wichtige Dinge zu täuschen.³³ Gleichsam als "anthropologische Konstante" führt SOKRATES dann aus, was ihm die Sophisten sogleich bestätigen:

"Ist es nicht auch so, daß niemand freiwillig dem Üblen nachgeht, noch dem, was er für übel hält? Und daß das, wie es scheint, gar nicht in der Natur des Menschen liegt, dem nachzugehen, was er für übel hält, anstatt dem Guten. Und wenn er gezwungen wird, von zwei Übeln eins zu wählen, wird niemand das größere nehmen, wenn er das kleinere nehmen kann?"³⁴

2.2.1.9 Weisheit und Tapferkeit

SOKRATES und die Sophisten halten Furcht und Angst für die Erwartung eines Übels³⁵ und SOKRATES fragt:

"Wenn das vorher Gesagte wahr ist, wird dann ein Mensch bereit sein, auf das zuzugehen, was er fürchtet, wenn es ihm möglich ist, auf das zuzugehen, was er nicht fürchtet? Oder ist das nach dem Eingestandenen unmöglich? Was er nämlich fürchtet, hält er für übel - wie wir eingestanden haben: Was aber jemand für

³³ ἀμαθίαν ἄρα τὸ τοιόνδε λέγετε, τὸ ψευδῇ ἔχειν δόξαν καὶ ἐπεύσθαι περὶ τῶν πραγμάτων τῶν πολλοῦ ἀξίων; (358 c 4f).

³⁴ Ἄλλο τι οὖν, ἔφην ἐγώ, ἐπὶ γε τὰ κακὰ οὐδεὶς ἐκὼν ἔρχεται οὐδὲ ἐπὶ ἃ οὔεται κακὰ εἶναι, οὐδ' ἔστι τοῦτο, ὥς ἔοικεν, ἐν ἀνθρώπου φύσει, ἐπὶ ἃ οὔεται κακὰ εἶναι ἐθέλειν ἰέναι ἀντὶ τῶν ἀγαθῶν· ὅταν τε ἀναγκασθῇ δυοῖν κακοῖν τὸ ἕτερον αἰρεῖσθαι, οὐδεὶς τὸ μείζον αἰρήσεται ἐξὸν τὸ ἔλαττον; (358 c 6 - d 4, übersetzt von M.R.).

³⁵ προσδοκίαν τινὰ λέγω κακοῦ τοῦτο, εἴτε φόβον εἴτε δέος καλεῖτε. (358 d 6f).

übel hält, auf das geht er freiwillig weder zu noch ergreift er es."³⁶

In einem früheren Teil des Gesprächs hatte PROTAGORAS nun behauptet, die Tapferen seien dreist und auch Draufgänger.³⁷ Nach dem bisherigen Verlauf des Gespräches ist es aber unmöglich, daß die Tapferen auf das zugehen, was sie fürchten. Sowohl der Tapfere als auch der Feige gehen nur auf das zu, was ihnen unbedenklich scheint.³⁸ PROTAGORAS wendet ein, daß sie aber dennoch nicht auf dasselbe zügigen. So gingen die Tapferen bereitwillig in den Krieg, die Feigen nicht.³⁹ Mit dieser Einlassung hat er denn auch seine Niederlage besiegelt. Schon aus reinem Situationszwang heraus muß der 'Lehrer der Tugend' zugestehen, daß der Krieg etwas Schönes sei und damit auch etwas Gutes und Angenehmes, wie oben eingestanden worden war.⁴⁰ Wenn nun die Feigen nicht nach dem Schöneren, Besseren und Lustvolleren gehen (also in den Krieg), kann das nur aus Unkenntnis geschehen.⁴¹ Die Tapferen sind dagegen im Besitz von Erkenntnis, so daß sie entsprechend handeln.⁴² Da Feigheit nun durch Unkenntnis verursacht ist, Tapferkeit jedoch das Gegenteil von Feigheit ist, muß nach SOKRATES Tapferkeit auf Wissen beruhen. Die Tapferen besitzen ein Wissen vom wirklich Schönen und wirklich Furchtbaren.⁴³ Somit hat SOKRATES

³⁶ εἰ ἀληθὴ τὰ ἔμπροσθέν ἐστιν, ἄρα τις ἀνθρώπων ἐθελήσει ἐπὶ ταῦτα ἰέναι ἢ δέδοικεν, ἐξὸν ἐπὶ ἢ μή; ἢ ἀδύνατον ἐκ τῶν ὁμολογημένων; ἢ γὰρ δέδοικεν, ὁμολόγηται ἡγεῖσθαι κακὰ εἶναι· ἢ δὲ ἡγεῖται κακὰ, οὐδένα οὔτε ἰέναι ἐπὶ ταῦτα οὔτε λαμβάνειν ἐκόντα. (358 e 2-6, übersetzt von M.R.) Sokrates benutzt bewußt schon hier Begriffe aus der Kriegsterminologie. ἰέναι ἐπὶ heißt: 1. nach etwas trachten, 2. auf etwas zugehen, angreifen. Λαμβάνειν kann aufgefaßt werden als die Ergreifung des Gegners zum Kampfe.

³⁷ θαρραλέους... καὶ ἴτας..., ἐφ' ἃ οἱ πολλοὶ φοβοῦνται ἰέναι. (349 e 2f) - ἴτης und ἰέναι (ἐπί) haben dieselbe Wortwurzel.

³⁸ ἐπὶ ἃ γε θαρροῦσι πάντες αὖ ἔρχονται, καὶ δειλοὶ καὶ ἀνδρεῖ-οι. (359 d 7f).

³⁹ αὐτίκα εἰς τὸν πόλεμον οἱ μὲν ἐθέλουσιν ἰέναι, οἱ δὲ οὐκ ἐθέλουσιν (359 e 3f).

⁴⁰ siehe oben 358 b 3-6; hier 359 e ff.

⁴¹ Sokrates benutzt hier die Komparative, um den Einwand abzuwehren, der Feige habe etwas zu tun, was er dem Krieg als besser vorziehe. Der Krieg ist die vorzuziehende Handlung. Ebenso verhält es sich im Falle des Tapferen (360 a 7f).

⁴² implizit in 360 a 7 - c 1.

⁴³ Ἡ σοφία ἅρα τῶν δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν ἀνδρεία ἐστίν, ἐναντία οὖσα τῇ τούτων ἀμαθίᾳ, (360 d 4 f). - Die gleiche Definition im 'Staat' 430 b.

überzeugend nachgewiesen, daß Tapferkeit (unter den zugrundegelegten Annahmen) sehr viel mit Wissen zu tun hat und daß PROTAGORAS Unrecht hatte.⁴⁴

Die langsame Erarbeitung dieser Schlußfolgerung, die zu einer völligen Niederlage des PROTAGORAS führt, ist ein literarischer Höhepunkt dieses ohnehin glänzenden Dialogs.

Mit einigen artigen Worten nehmen die Philosophen, nicht ohne den Wunsch, die Untersuchung ein andermal zu vertiefen, voneinander Abschied.

2.2.2 PLATONS 'Gorgias'

2.2.2.1 Das Vorgespräch mit GORGAS

Im platonischen Dialog 'Gorgias' geht es zunächst um die Rhetorik und deren Nutzen für das glückselige Leben und erst im weiteren Verlauf des Gesprächs um die Wege zum glückseligen Leben selbst.⁴⁵

Die Sophisten maßen der Rhetorik große Bedeutung zu. Sie sahen sie als ein Mittel an, sich andere Menschen zu unterwerfen und somit große Macht zu erwerben. Die tägliche Praxis in den Gerichten und Volksversammlungen zeigte offensichtlich, daß der treffliche Redner seine Position auch ohne rechte Argumente durchsetzen konnte. Die Sophisten, die doch als Lehrer der Tugend auftraten (und dabei unter Tugend Autorität und Ansehen verstanden), hielten diese scheinbare Überzeugung der Zuhörer für ein legitimes Werkzeug der Machtausübung. Daß sie dabei vielleicht im Rahmen der Legalität handelten, jedoch nur selten im Rahmen einer höheren Sittlichkeit, gaben sie verständlicherweise ungern zu.

SOKRATES macht in diesem Dialog keinen Hehl aus seiner Verachtung der Sophisten und der von ihnen vertretenen Rhetorik. Anders als im 'Protagoras', in dem trotz aller Ironie von seiten des SOKRATES doch eine gewisse Wertschätzung für die anwesenden Sophisten zu spüren ist, greift SOKRATES hier zu einem harten und unerbittlichen, doktrinären Umgangston, wobei die Logik und Überzeugungskraft seiner Beweise meist auf schwachen Füßen steht. Der Tenor seines Argumentierens in diesem Dialog ist, daß das Unrecht ein Übel und für den Handelnden unbedingt von Nachteil ist.

Schon am Anfang des Dialogs, der einem Gespräch mit dem Meisterredner GORGAS gewidmet ist, klagt SOKRATES die Rhetorik als potentielle Verursacherin des größten Unheils an. Die Rhetorik stehe einem unrechtmäßigen Gebrauch offen, denn sie sei in der Lage, vor der Menge eine Sache so darzustellen, daß

⁴⁴ 360 c 1 - e 5

⁴⁵ ὄντινα χρὴ τρόπον ζῆν (503 c 3f).

selbst Sachverständige diese Darstellung nicht mehr zurechtrücken könnten.⁴⁶

Besonders in Hinsicht auf die sittlichen Werte ist der falsche Gebrauch der Rhetorik nach Ansicht von SOKRATES höchst bedenklich. GORGIAS will ihm nun aus Scham nicht zugeben, daß der Redner diese Werte bei der Weitergabe seiner Kunst und deren Betreibung außer Acht lasse. Durch eine geschickte Gesprächsführung kann SOKRATES ihn darum zu dem Geständnis bringen, daß der Redner nichts Ungerechtes tue.⁴⁷

Diese Aussage steht aber im Gegensatz zu einer früheren Aussage des GORGIAS, wo er aufforderte, nicht die Lehrer einer Kunst zu schelten, wenn ihre Schüler die erlernte Kunst nicht richtig gebrauchten.⁴⁸ Offensichtlich ist also die Möglichkeit für den Mißbrauch der Rhetorik gegeben, und eine der Aussagen des GORGIAS ist unzutreffend.

2.2.2.2 Die Unterredung mit POLOS

Bei diesem Stand des Gespräches bricht POLOS, ein jüngerer Sophist ein, und bezichtigt SOKRATES eines unfeinen Benehmens.⁴⁹ Es sei nicht recht, GORGIAS eines Widerspruches zu bezichtigen, da dieser nur durch dessen *schamhaftes* Eingeständnis eingetreten sei, der Redner müsse das Gerechte wissen und auch lehren. Da POLOS gleichsam für GORGIAS in die Bresche gesprungen ist, entzündet sich das Gespräch nun zwischen SOKRATES und dem jüngeren Sophisten. Dieser fordert SOKRATES auf, seine Vorstellungen von der Rhetorik mitzuteilen, wenn er doch der Ansicht sei, GORGIAS sei sich nicht im klaren über sie.

SOKRATES skizziert die Rhetorik als eine Fertigkeit in der Hervorbringung eines gewissen Wohlgefallens und einer gewissen Lust.⁵⁰ Als Fertigkeit hat sie nicht den Status einer Kunst oder Wissenschaft. Sie steht vielmehr als Teil der Schmeichelei auf einer Ebene mit der Kochkunst, der Putzkunst und der Sophi-

⁴⁶ αὐτὰ μὲν τὰ πράγματα οὐδὲν δεῖ αὐτὴν (sc. τὴν ῥητορικὴν) εἰδέναι ὅπως ἔχει, μηχανὴν δέ τινα πειθοῦς ἡύρηκέναι ὥστε φαίνεσθαι τοῖς οὐκ εἰδόσι μᾶλλον εἰδέναι τῶν εἰδόντων. (459 b7 - c 2).

⁴⁷ Οὐδέποτε ἄρα βουλήσεται ὁ ῥητορικὸς ἀδικεῖν. — οὐ φαίνεται γὰρ. (460 c 5f).

⁴⁸ 456 d - 457 c.

⁴⁹ πολλὴ ἀγροικία (461 c 4). Polos ist uns als Redelehrer und Verfasser einiger Schriften bekannt. Seine Schrift zur Rhetorik erwähnt Sokrates 'Gorgias' 462 b/c.

⁵⁰ Χάριτος τινος καὶ ἡδονῆς ἀπεργασίας (sc. ἐμπειρία) - (462 c 7).

⁵¹ 463 a/b.

stik.⁵¹ Die Rhetorik ist das Schattenbild von einem Teile der Staatskunst.⁵² Ebenso ist die Kochkunst ein Schattenbild der Heilkunst. Wie sich diese nämlich in die beiden Künste verkleidet, die das Wohl des Körpers im Auge haben (Turnkunst und Heilkunst), und die Menschen zur falschen Ernährung überredet, so verkleidet sich die Rhetorik in die Kunst, die das Wohl der Seele bezweckt (die Staatskunst mit den beiden Formen Rechtspflege und Gerechtigkeit⁵³), und hintergeht die Menschen, da sie ihnen das Lustvollere als das Bessere vorgaukelt. Dies tut die (schändliche) Schmeichelei ohne rechte Einsicht in die Zusammenhänge mittels einer gewissen erfahrenen Fertigkeit.⁵⁴

POLOS, dem ungestümen Sophisten, muß diese Charakterisierung der Rhetorik sehr ungereimt vorkommen. So fragt er verwundert, ob SOKRATES denn nicht glaube, daß die Redner - anders als Schmeichler - überall geachtet würden und sehr mächtig seien.⁵⁵

SOKRATES behauptet, die Redner würden weder geachtet noch seien sie mächtig. Diese Behauptung ist natürlich paradox, jedoch macht sich SOKRATES im folgenden an den Beweis der Machtlosigkeit der Redner.

Als Grundlage dienen dabei folgende Sätze:

(1) Das Machthaben ist ein Gut für den Machthabenden (dies gesteht POLOS zu).⁵⁶

⁵¹ 463 a/b.

⁵² εἶδωλον μορίου πολιτικῆς (463 d 2).

⁵³ τῆς δὲ πολιτικῆς...τὴν νομοθετικὴν, ... τὴν δικαιοσύνην. (464 b 7f).

⁵⁴ τεττάρων δὲ τούτων οὐσῶν, καὶ ἀεὶ πρὸς τὸ βέλτιστον θερα-
πειουσῶν τῶν μὲν τὸ σῶμα, τῶν δὲ τὴν ψυχὴν, ἡ κολακευτικὴ
αἰσθομένη -οὐ γνοῦσα λέγω ἀλλὰ στοχασαμένη- τέτραχα ἑαυτὴν
διανείμασα, ὑποδύσα ὑπὸ ἕκαστον τῶν μορίων, προσποιεῖται
εἶναι τοῦτο ὅπερ ὑπέδυ, καὶ τοῦ μὲν βελτίστου οὐδὲν φροντίζει,
τῷ δὲ ἀεὶ ἡδίστῳ θηρεύεται τὴν ἄνοιαν καὶ ἐξαπατᾷ, ὥστε δοκεῖ
πλείστου ἀξία εἶναι... κολακεῖαν μὲν οὖν αὐτὸ καλῶ, καὶ αἰσchrόν
φημι εἶναι τὸ τοιοῦτον. ὅτι τοῦ ἡδέως στοχάζεται ἄνευ τοῦ βελ-
τίστου· τέχνην δὲ αὐτὴν οὐ φημι εἶναι ἀλλ' ἐμπειρίαν, ὅτι οὐκ
ἔχει λόγον οὐδὲνα ἧ προσφέρει ἢ προσφέρει ὅποῦ ἅττα τὴν φύ-
σιν ἐστίν, ὥστε τὴν αἰτίαν ἐκάστου μὴ ἔχειν εἰπεῖν. ἐγὼ δὲ τέχ-
νην οὐ καλῶ ὃ ἂν ᾗ ἄλογον πρᾶγμα. (464 c 3 - 465 a 6).

⁵⁵ Πῶς οὐ νομίζεσθαι; οὐ μέγιστον δύνανται ἐν ταῖς πόλεσιν;
(466 b 4f).

⁵⁶ ...εἰ τὸ δύνασθαι γε λέγεις ἀγαθόν τι εἶναι τῷ δυναμένῳ.
(466 b 6f).

Weiter behauptet SOKRATES, daß die Redner (und die Tyrannen) keine Macht im Staate hätten und nur täten, was ihnen das Beste zu sein dünke:

(2) Die Redner haben keine Macht, weil sie nicht tun, was sie wollen.

(3) Die Redner handeln nur nach Gutdünken ohne Einsicht.⁵⁷

Das Handeln nach Gutdünken ohne Einsicht ist aber nicht dasselbe wie das Machthaben, weil dem Handelnden etwas Entscheidendes zur Macht fehlt: Einsicht - das gesteht POLOS zu.

Zur Darlegung der Berechtigung seiner Thesen (2) und (3) macht SOKRATES einen kleinen Exkurs:

Die Dreiteilung der Werte nach SOKRATES

SOKRATES teilt die Werte auf in Gutes, Übles und Mittleres. Mittleres ist das, was bisweilen gut, bisweilen übel, bisweilen neutral ist.⁵⁸ Als Beispiele für das Gute gibt SOKRATES Weisheit, Gesundheit und Reichtum; für das Schlechte deren Gegenteile und als Beispiele für das Mittlere Handlungen wie Spazierengehen, Stehen oder Dinge wie Stein und Holz.

Dieses Mittlere tut man nur dann, wenn es einem besser dünkt, es zu tun als es zu unterlassen, jedoch niemals um seiner selbst willen. Dieses Mittlere wird nur *um des Guten willen* getan.⁵⁹

Aus diesem und der von POLOS zugestandenen Dreiteilung folgert SOKRATES, daß die Redner und Tyrannen nicht an sich hinrichten wollen, noch aus den Städten vertreiben und Geld wegnehmen (dies hatte POLOS als die Vorzüge der Redner und Tyrannen gerühmt⁶⁰), sondern nur, wenn es *nützlich* ist, nicht je-

⁵⁷ φημι γάρ, ὦ Πῶλε, ἐγὼ καὶ τοὺς ῥήτορας καὶ τοὺς τυράννους δύνασθαι μὲν ἐν ταῖς πόλεσι οὐκροτατον, ὥσπερ νυνδὴ ἔλεγον· οὐδὲν γὰρ ποιεῖν ὧν βούλονται ὡς ἔπος εἰπεῖν, ποιεῖν μέντοι ὅτι ἂν αὐτοῖς δόξη βέλτιστον εἶναι. (466 d 6 - e 2).

⁵⁸ Ἄρ' οὖν ἐστὶν τι τῶν ὄντων ὃ οὐχὶ ἤτοι ἀγαθὸν γ' ἐστὶν ἢ κακὸν ἢ μεταξὺ τούτων, οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακόν;... Τὰ δὲ μήτε ἀγαθὰ μήτε κακὰ ἄρα τοιάδε λέγεις, ἃ ἐνίοτε μὲν μετέχει τοῦ ἀγαθοῦ, ἐνίοτε δὲ τοῦ κακοῦ, ἐνίοτε δὲ οὐδετέρου... (467 e 1 - 468 a 1).

⁵⁹ ἐάν τις τι πράττη ἕνεκά του, οὐ τοῦτο βούλεται ὃ πράττει, ἀλλ' ἐκεῖνο οὗ ἕνεκα πράττει; (467 d 6 - e 1) und Τὰ μεταξὺ δὴ πῶν ἀγαθῶν (sc. ἕνεκα πράττουσιν). (468 a 6 - b 1) - Eine solche Dreiteilung gibt auch Protagoras im gleichnamigen platonischen Dialog (333 e - 334 c). Sie ist also sophistisches Lehrgut; vgl. Nestle, S. 153, Fn. 17.

⁶⁰ 466 b/c.

doch, wenn es *schädlich* ist.⁶¹ Er schließt weiter, daß wir eigentlich nur das Gute wollen, nicht jedoch das Mittlere oder gar das Üble.

(4) Die Menschen wollen **nur** das Gute.⁶²

Dieser Satz ist nun die Grundlage für die Darlegung der Tatsache, daß es möglich ist, daß jemand tut, was ihm gut dünkt und dennoch nicht mächtig ist. Irrt er sich nämlich in seiner Beurteilung, so daß er sich ein Übel zuzieht statt des erwarteten Guten, so tut er nicht, was er will (er will ja das Gute) und ist auch nicht mächtig (Satz (1)). Aus diesem Grunde ist ein Handeln ohne Einsicht ein Übel - wie oben eingestanden worden war.⁶³

POLOS sieht noch nicht, inwiefern die Redner, indem sie tun, was ihnen gut dünkt, nicht auch tun, was sie wollen. SOKRATES formuliert drei weitere Hauptthesen, aus deren Beweis rückwirkend auch die Thesen (2) und (3) als richtig erscheinen:

(5) Unrecht tun ist übler als Unrecht leiden.⁶⁴

(6) Die Unrechttuenden sind elend und bedauernswürdig.⁶⁵

(7) Die Ungerechten, die bestraft werden, sind weniger elend und bedauernswürdig als die Straffreien.⁶⁶

POLOS zweifelt alle diese Thesen an und versucht sie zu widerlegen, indem er auf den gemeinen Menschenverstand rekurriert. SOKRATES gibt ihm das nicht zu, sondern behauptet, daß alle Menschen den Thesen (5) und (7) zustimmten.⁶⁷

Nach einem weit ausholenden Gedankengang wird es SOKRATES gelingen, seinen jüngeren Gesprächspartner zu dem Eingeständnis zu bringen, alle The-

⁶¹ οὐκ ἄρα σφάττειν βουλόμεθα οὐδ' ἐκβάλλειν ἐκ τῶν πόλεων οὐδὲ χρήματα ἀφαιρῆσθαι ἀπλῶς οὕτως, ἀλλ' ἐὰν μὲν ὠφέλιμα ᾖ ταῦτα, βουλόμεθα πράττειν αὐτά, βλαβερὰ δὲ ὄντα οὐ βουλόμεθα. (468 c 2 - 5).

⁶² τὰ γὰρ ἀγαθὰ βουλόμεθα, ὡς φῆς σύ, τὰ δὲ μήτε ἀγαθὰ μήτε κακὰ οὐ βουλόμεθα, οὐδὲ τὰ κακὰ. (468 c 5ff).

⁶³ 466 e.

⁶⁴ εἶπον ἐγὼ που ἐν τοῖς ἔμπροσθεν τὸ ἀδικεῖν τοῦ ἀδικεῖσθαι κάκιον εἶναι. (473 a 4f), nämlich 469 c 1f: εἰ δ' ἀναγκαῖον εἴη ἀδικεῖν ἢ ἀδικεῖσθαι, ἐλοίμην ἂν μᾶλλον ἀδικεῖσθαι ἢ ἀδικεῖν.

⁶⁵ Καὶ τοὺς ἀδικοῦντας ἀθλίους ἔφην εἶναι ἐγώ... (473 a 9f), nämlich 468 e - 469 b.

⁶⁶ Ἐγὼ δέ γε αὐτοὺς (sc. τοὺς ἀδικοῦντας, ἐὰν μὴ διδῶσι δίκην) ἀθλιωτάτους φημί, τοὺς δὲ διδόντας δίκην ἥττον. (473 b 6f).

⁶⁷ 474 b, wobei These (6) durch die beiden anderen impliziert wird.

sen seien wohl folgerichtig aus bestimmten, von beiden Philosophen geteilten Annahmen entwickelt.⁶⁸

Dieser (umständliche) Beweisgang beruht auf der Mehrdeutigkeit der Begriffe "gut", "schön", "übel" und "häßlich". Diese werden auf der einen Seite in einem hedonistischen, andererseits in einem traditionellen sittlichen Kontext genutzt. Diese Doppeldeutigkeit nutzt SOKRATES für den Beweis seiner Thesen:

POLOS stimmt der Definition des Schönen, die SOKRATES vorträgt, lobend zu. SOKRATES sagt nämlich, eine Sache sei schön, entweder durch:

1. ihren Nutzen (=das Gute, so POLOS 475 a 3),
2. ihren Gehalt an Lust, oder
3. ihren Nutzen **und** ihren Gehalt an Lust.⁶⁹

Ebenso definiert SOKRATES das Häßliche. Etwas ist häßlich, entweder durch:

1. seinen Schaden (=das Übel),
2. seine Unlust (Schmerz), oder
3. seinen Schaden **und** seine Unlust.⁷⁰

Die Doppeldeutigkeit liegt in den Begriffen Nutzen und Schaden. Diese können sowohl eine hedonistische, indem sie als Nutzen bzw. Schaden für das Individuum angesehen werden, als auch eine sittliche Färbung bekommen, indem man sie auf andere Menschen bezieht.

⁶⁸ Ἄτοπα μὲν, ὦ Σώκρατες, ἔμοιγε δοκεῖ, τοῖς μέντοι ἔμπροσθεν ἴσως σοι ὁμολογεῖται. (480 e 1f).

⁶⁹ οἷον πρῶτον τὰ σώματα τὰ καλὰ οὐχὶ ἦτοι κατὰ τὴν χρεῖαν λέγεις καλὰ εἶναι, πρὸς δ' ἂν ἕκαστον χρήσιμον ᾗ, πρὸς τοῦτο, ἢ κατὰ ἡδονὴν τινα, ἐὰν ἐν τῷ θεωρεῖσθαι χαίρειν ποιῇ τοὺς θεωροῦντας; ... Οὐκοῦν καὶ τᾶλλα πάντα οὕτω καὶ σχήματα καὶ χρώματα ἢ διὰ ἡδονὴν τινα ἢ διὰ ὠφελίαν ἢ δι' ἀμφοτέρα καλὰ προσαγορεύεις; (474 d 5 - e 3) - Ebenso wird der Begriff des Schönen in den Gesetzen, Handlungsweisen und Erkenntnissen eingeteilt (474 e - 475 a) - Polos bemerkt lobend: καὶ καλῶς γε νῦν ὀρίζῃ, ὦ Σώκρατες, ἡδονῇ τε καὶ ἀγαθῷ ὀριζόμενος τὸ καλόν; (475a 2ff) - was darauf hindeutet, daß diese Einteilung zumindest eng an sophistisches Lehrgut heranreicht.

⁷⁰ Οὐκοῦν τὸ αἰσχρὸν τῷ ἐναντίῳ (sc. ὀρίζεται), λύπη τε καὶ κακῷ; (475 a 4f) und αἰὲ τὸ αἰσχιστόν ἦτοι λύπην μεγίστην παρέχον ἢ βλάβην ἢ ἀμφοτέρα αἰσχιστόν ἐστιν... (477 c 6f).

Beweis der These (5)

POLOS hatte zugegeben, daß Unrecht tun häßlicher sei als es zu erleiden, nicht aber, daß es auch übler sei.⁷¹ Nach den obigen Dreiteilungen ergibt sich jedoch Folgendes:

Da das Unrecht tun nicht schmerzhafter ist als das Unrecht leiden, muß der 'Überschuß an Häßlichkeit' auf einem Mehr an Übel beruhen, da er aus logischen Gründen auch nicht im dritten Punkt der Trichotomie liegen kann. Damit ist die These (5) dialektisch bewiesen.

Beweis der These (7)

POLOS erkennt zunächst die Gleichsetzung der Begriffe "Strafe leiden" und "rechtmäßig für begangenes Unrecht gezüchtigt werden" an.⁷²

Ebenfalls erkennt er an, daß alles Gerechte auch schön sei, was sich in einem traditionellen sittlichen Kontext von selbst versteht.⁷³

Wenn nun - so führt SOKRATES aus - jemand für begangenes Unrecht bestraft wird, so erleidet er Gerechtes und damit auch Schönes. Da dieses Schöne jedoch nicht in einer Lust besteht, sondern in einer unangenehmen Bestrafung, kann das Schöne nach der obigen Dreiteilung nur in einem *Nutzen* liegen. Dieser Nutzen liegt nun nach SOKRATES in einer Besserung der Seele. Diese wird von der häßlichsten Schlechtigkeit, der der Seele, befreit. Diese Häßlichkeit beruht nicht auf einer Unlust, sondern auf einem Schaden, also einem Übel. Ein Übel muß man jedoch meiden (denn alle wollen **nur** das Gute - These (4)), so daß alle Übeltäter (ebenso wie Kranke zum Arzt) freiwillig zum Richter gehen müßten, um sich bestrafen zu lassen. Nach dem Grundsatz, daß man den Freunden Gutes, den Feinden Übles zufügen solle, muß man seine Freunde anzeigen und die Feinde auf jeden Fall entkommen lassen.

Die Rhetorik - so kehrt SOKRATES zum ursprünglichen Thema zurück - kann zu einem am wahrhaft Guten orientierten Leben nichts beitragen, es sei denn, man nutzt sie, um sich oder seine Freunde vom größten Übel zu befreien, indem man das Unrecht bekannt macht, sich selbst oder seine Freunde anklagt und bestrafen läßt.

Man tut wohl gut daran, PLATONS Ausführungen nicht zu ernst zu nehmen. Auch PLATON war sich wohl dessen bewußt, daß nicht jede Strafe eine Besse-

⁷¹ 474 c.

⁷² τὸ διδόναι δίκην καὶ τὸ κολάζεσθαι δικαίως ἀδικοῦντα ἄρα τὸ αὐτὸ καλεῖς; - Ἔγωγε. (476 a 7f).

⁷³ τά γε δίκαια πάντα καλὰ ἐστίν, καθ' ὅσον δίκαια; (476 b 1f); vgl. καλὸν γὰρ τό γε δίκαιον καὶ ἡ δίκη ('Gesetze' 728 c 2f).

nung nach sich zieht.⁷⁴ Jedoch scheint es sich auch nicht nur um ein "Stück spaißiger Phantasie" (so DODDS, S. 257) zu handeln, denn PLATON war der Überzeugung, daß ein gutes (gerechtes, tugendhaftes) Leben auch ein glückseliges Leben ist. Dies ergibt nämlich die Gesamtbetrachtung seiner Ausführungen zu ethischen Fragen. ARISTOTELES hat PLATONS Auffassung übernommen: das Leben nach den ethischen Tugenden ist ihm glückselig.

Das Eingeständnis von POLOS, das Dargelegte sei zwar ungereimt, jedoch folgerichtig (480 e 1f, s.o.), zeigt nun schon auf, daß POLOS nicht überzeugt ist, jedoch auch nichts entgegenzusetzen hat. Das Gespräch ist beendet, und KALLIKLES tritt in eine Diskussion mit SOKRATES ein:

2.2.2.3 Die Unterredung mit KALLIKLES

Nachdem er sich vergewissert hat, daß es SOKRATES auch wirklich ernst mit seinen Ausführungen ist, tadelt KALLIKLES den SOKRATES, daß er mit POLOS das nämliche getan habe wie mit GORGIAS. Er habe ihn in die Enge getrieben und zu dem *verschämten* Geständnis gebracht, SOKRATES scheine die Wahrheit zu sagen.

SOKRATES sei sich sehr wohl bewußt, daß er nur mit Worten agiere. Stets vermöge er virtuos das Gesetzliche mit dem Natürlichen (die eigentlich ein Gegensatzpaar bildeten) und vermöge so alles scheinbar zu beweisen. Gesetzlich betrachtet sei es tatsächlich unschöner und häßlicher, Unrecht zu tun als es zu erleiden. Von Natur aus allerdings sei es umgekehrt. Nur aus Furcht beharren die Schwachen auf der Gesetzlichkeit. Der Starke versuche möglichst, sich über die Schwachen zu erheben und mehr zu bekommen als sie. Dies sei das Recht der Natur, das jeder Starke für sich beanspruche.⁷⁵

SOKRATES solle die Philosophie, die eine treffliche Beschäftigung nur für Heranwachsende sei, lassen und sich endlich mit Dingen beschäftigen, die eines erwachsenen Mannes würdig seien. Käme SOKRATES unter einer falschen Anklage vor Gericht, so wäre er unfähig, sich zu verteidigen, und würde verurteilt.

⁷⁴ Im Mythos am Ende unseres Dialoges spricht Sokrates von Menschen, die so verwerflich sind, daß sie durch Bestrafung unheilbar sind und nur noch anderen als abschreckendes Beispiel dienen können. Dies ist nämlich der zweite Aspekt beim Strafen: die Abschreckung, so daß man aus Furcht besser wird.

⁷⁵ 482 c - 484 c. Kallikles spricht von τὸ τῆς φύσεως δίκαιον (484 b 1). Die Offenheit, mit der Kallikles sich zu seinen Positionen bekennt, wirkt im Vergleich mit der Verschämtheit des Gorgias und des Polos erstaunlich. - Der Name 'Kallikles' ist uns nur aus dem 'Gorgias' bekannt, was Dodds (S. 12f) zu der Vermutung verleitet, seine Offenheit habe ihm einen frühen gewaltsamen Tod eingebracht. Eine Gleichsetzung mit einem bekannten Sophisten ist nämlich unwahrscheinlich.

Schon dieses Selbstinteresse sollte ihn dazu bringen, sich nicht weiter mit der Philosophie zu beschäftigen.⁷⁶

Diese Ausführungen sind für SOKRATES Grund genug, sein Gespräch nun mit KALLIKLES weiterzuführen. Dieser sei wohlwollend und auch nicht so verschämt wie GORGIAS und POLOS, die nur aus Scham falsche Zugeständnisse machten. In diesem Gespräch ergeht es jedoch KALLIKLES nicht anders als seinen Vorgängern. Auch er muß die traditionelle Sittlichkeit anerkennen:

Schon am Anfang des Gespräches wird wieder eine terminologische Schwierigkeit deutlich. KALLIKLES hatte oben ja behauptet, der Stärkere sei würdiger zu herrschen und sich durchzusetzen als der Schwache. Somit sind für ihn die Begriffe "gut", "würdig" und "stark" gleichbedeutend.⁷⁷ KALLIKLES hatte ebenfalls behauptet, nach dem Gesetz der Natur sei es gerecht, daß der Schwächere dem Stärkeren gehorche. SOKRATES schließt daraus, daß auch nach dem Recht der Natur das Unrecht tun übler sei als das Unrecht leiden, weil doch die Vielen die Gesetze gäben. Die Vielen seien aber stärker als der Einzelne und damit auch besser und würdiger. Somit habe KALLIKLES nicht Recht gehabt mit seiner Behauptung, SOKRATES benutze je nach Gelegenheit die natürliche oder die gesetzliche Bedeutungsnuance von Begriffen. Beide Betrachtungsweisen führten ja zu den gleichen Sätzen.

Zwar ist KALLIKLES durch diesen Nachweis noch nicht überführt, jedoch ist gezeigt, daß seine, ihm von SOKRATES angetragene, Terminologie nicht sauber durchdacht ist. KALLIKLES formuliert neu:

"Denn dies, denke ich, ist das Gerechte von Natur, daß der Bessere und Einsichtsvollere herrsche und mehr habe als die Schlechteren."⁷⁸

Die folgerichtige Frage auf derartige Aussagen ist natürlich, *wovon* der Bessere und Einsichtsvollere mehr haben soll als die Unterlegenen. KALLIKLES behauptet:

⁷⁶ 484 c - 486 d.

⁷⁷ τοῦτό μοι αὐτὸ σαφῶς διόρισον, ταῦτόν ἢ ἕτερόν ἐστιν τὸ κρείττον καὶ τὸ βέλτιον καὶ τὸ ἰσχυρότερον; - 'Ἄλλ' ἐγὼ σοι σαφῶς λέγω, ὅτι ταῦτόν ἐστιν. (488 d 1 - 4).

⁷⁸ τοῦτο γὰρ οἶμαι ἐγὼ τὸ δίκαιον εἶναι φύσει, τὸ βελτίω ὄντα καὶ φρονιμώτερον καὶ ἄρχειν καὶ πλεόν ἔχειν τῶν φαυλοτέρων. (490 a 6ff; übersetzt von Schleiermacher).

"Üppigkeit und Ungebundenheit und Freigebigkeit, wenn sie nur Rückhalt haben, sind eben Tugend und Glückseligkeit; jenes andere aber sind Zierereien, widernatürliche Satzungen, leeres Geschwätz der Leute und nichts wert."⁷⁹

Mit diesem Bekenntnis zu einer überschwenglichen Lebensweise kehrt KALLIKLES die traditionelle Tugendhaftigkeit um. Nicht stille Besonnenheit mit einer Beherrschung der allzu mächtigen Begierden führt zur Tugend, sondern die Macht und das Vermögen, jenen stattzugeben und damit frei zu sein von dem Diktat der Gesetze, die die Schwachen zu ihrem Schutze und Vorteil erfinden und die dem Stärkeren zu beachten nicht geziemt. Die klassischen Tugenden werden im Sinne einer *Herrenmoral* uminterpretiert:

"Denn wie könnte wohl ein Mensch glücklich sein, der irgendwem diene? Sondern das ist eben das von Natur Schöne und Rechte, was ich dir nun ganz freiheraus sage, daß, wer richtig leben will, seine Begierden muß so groß werden lassen als möglich und sie nicht einzwängen; und diesen, wie groß sie auch sind, muß er dennoch Genüge zu leisten vermögen durch Tapferkeit und Einsicht und befriedigen, worauf seine Begierde jedesmal geht."⁸⁰

Diese Reden stellen dar, was KALLIKLES unter dem Gut für den Menschen versteht: die Befriedigung jedweder begehrricher, vor allem körperlicher Lust:

(1) Jede Lust ist gut.

(2) Das Angenehme ist das Gute, d. h. es gibt nur quantitative Unterschiede bei den Lüsten.

(3) Das angenehme Leben ist das glückselige Leben.⁸¹

SOKRATES lobt den KALLIKLES, weil er so freimütig aussprache, was alle anderen zwar auch dächten, nicht jedoch zugäben.

Da KALLIKLES strikt alles ablehnt, was den der Lust ergebenen Menschen als einen Sklaven seiner selbst und dessen Leben als weniger glücklich als das

⁷⁹ τρυφή καὶ ἀκολασία καὶ ἐλευθερία, ἔαν ἐπικουρίαν ἔχῃ, τοῦτ' ἐστὶν ἀρετὴ τε καὶ εὐδαιμονία, τὰ δὲ ἄλλα ταῦτ' ἐστὶν τὰ καλλωπίσματα, τὰ παρὰ φύσιν συνθήματα ἀνθρώπων, φλυαρία καὶ οὐδενὸς ἄξια. (492 c 4 - 8; übersetzt von Schleiermacher).

⁸⁰ ἐπεὶ πῶς ἂν εὐδαίμων γένοιτο ἄνθρωπος δουλεύων ὀψοῦν; ἀλλὰ τοῦτ' ἐστὶν τὸ κατὰ φύσιν καλὸν καὶ δίκαιον, ὃ ἐγὼ σοι νῦν παρρησιαζόμενος λέγω, ὅτι δεῖ τὸν ὀρθῶς βιωσόμενον τὰς μὲν ἐπιθυμίας τὰς ἑαυτοῦ ἔαν ὡς μεγίστας εἶναι καὶ μὴ κολάζειν, ταύτας δὲ ὡς μεγίσταις οὖσαις ἱκανὸν εἶναι ὑπηρετεῖν δι' ἀνδρείαν καὶ φρόνησιν, καὶ ἀποπιμπλάναι ὧν ἂν αἰεὶ ἡ ἐπιθυμία γίγνηται. (491 e 5 - 492 a 3; übersetzt von Schleiermacher).

⁸¹ vgl. 494 e - 495 a.

des Besonnenen darstellen könnte, greift SOKRATES wieder zu einer unfeinen Betrachtung. Er fragt KALLIKLES:

"Und so sage mir nur zuerst, ob Krätzig-Sein und das Jucken haben, wenn man sich nur genug schaben kann und so gekitzelt sein Leben hinbringen, ob das auch heißt glücklich leben?"⁸²

Weiter unten fragt SOKRATES den entrüsteten KALLIKLES:

"Und verhält es sich hiermit so, so kommt heraus, das Leben der Knabenschänder (besser: der widernatürlich Wollüstigen, M.R.) ist nicht abscheulich und schändlich und elend. Oder wirst du wirklich wagen zu behaupten, daß auch diese glücklich sind, wenn sie nur vollauf haben, wessen sie bedürfen?"⁸³

Ogleich KALLIKLES schon durch seine Entrüstung, daß SOKRATES solche Dinge zur Sprache bringe, in der Behauptung widerlegt ist, daß die sittlichen Werte und Begriffe nur eine Erfindung der Schwachen seien, bewahrt er seinen ursprünglichen Standpunkt (s.o. (1)-(3)). Anders als GORGIAS und POLOS läßt er sich nicht einschüchtern.

In zwei dialektischen Beweisen versucht SOKRATES die Gleichsetzung des Angenehmen mit dem Guten als *unzureichend* darzustellen.

1. Beweis: Die Beständigkeit des Guten

KALLIKLES gesteht SOKRATES zu, daß das Übel und das Gute als konträre Begriffe nicht gleichzeitig im Menschen sein können, ebensowenig wie dies bei Gesundheit und Krankheit, Schnelligkeit und Langsamkeit der Fall ist. SOKRATES folgert daraus, daß alles, was gleichzeitig im Menschen sein könne, nicht identisch sei mit dem Guten und dem Üblen, was KALLIKLES anerkennt.⁸⁴

Nun ist aber jeder Mangel und jedes Bedürfnis schmerzlich.⁸⁵ Zum Beispiel sind Durst und Hunger schmerzhaft empfindungen, Trinken und Essen jedoch angenehm. Also, folgert SOKRATES, sind im Menschen *gleichzeitig* Unlust als auch Lust, woraus folgt, daß die Lust nicht das Gute sein kann.

⁸² 494 c 6ff; übersetzt von Schleiermacher.

⁸³ καὶ τοῦτων τοιούτων ὄντων κεφάλαιον, ὁ τῶν κιναίδων βίος, οὗτος οὐ δεινὸς καὶ αἰσχρὸς καὶ ἄθλιος; ἢ τούτους τολμήσεις λέγειν εὐδαίμονας εἶναι, ἐὰν ἀφθόνηως ἔχωσιν ὧν δέονται; (494 e 3 - 6; übersetzt von Schleiermacher).

⁸⁴ 'Εὰν εὐρωμεν ἄρα ἅττα ὧν ἅμα τε ἀπαλλάττεται ἄνθρωπος καὶ ἅμα ἔχει, δῆλον ὅτι ταῦτά γε οὐκ ἂν εἴη τό τε ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν. (496 c 1ff).

⁸⁵ ...ὁμολογεῖς ἅπασαν ἔνδειαν καὶ ἐπιθυμίαν ἀνισαρὸν εἶναι; - ὁμολογῶ, ... (496 d 3ff).

SOKRATES unterstützt diese Argumentation noch mit der Überlegung, daß Lust und Unlust ja gleichzeitig aufhören (nach dem Beispiel hört mit dem Essen der Hunger auf), wohingegen das Gute und das Üble einander ja gegenseitig ablösen.⁸⁶

KALLIKLES ist empört und weist den Beweis als Klügelei zurück.⁸⁷ Er kann nur durch das Eingreifen des GORGIAS zu einer Weiterführung des Gesprächs bewegt werden.

2. Beweis: Das Innewohnen des Guten im Menschen

SOKRATES führt KALLIKLES' Gleichsetzung noch von einer anderen Seite 'ad absurdum':

KALLIKLES hatte gegen SOKRATES behauptet, daß Erkenntnis und Tapferkeit voneinander ebenso wie vom Guten (für KALLIKLES die Lust) verschieden seien.⁸⁸ Auch hatte er SOKRATES zugestanden, daß die Guten dadurch gut seien, daß ihnen Gutes innewohne, die Üblen, weil ihnen Übles einwohne. Das Gute sei jedoch die Lust, das Üble die Unlust.⁸⁹ Ferner erkennt er an, daß der Gute sowohl tapfer als auch verständig ist, der Feige jedoch übel.⁹⁰

Aus diesen Sätzen folgert SOKRATES nun völlig folgerichtig das Paradoxon, daß der Üble ebenso gut wird wie der Gute und erläutert das am Beispiel der Feigen und Tapferen im Kriege. Jene sind zwar übel, freuen sich aber *mehr* als die Tapferen, wenn die Gefahr abgewehrt ist. Dieses 'Gute' macht sie gut. Die Tapferen sind gut und freuen sich über die Abwendung der Gefahr *weniger* als die Feigen. Somit ist sowohl der Feige als auch der Tapfere gut.⁹¹

⁸⁶ Der Einwand, der sich gegen diesen Beweis aufdrängt, ist der, daß Lust und Unlust ja gerade nicht gleichzeitig eintreten, sondern diese jener vorhergeht (so Dodds, S. 309f). Die zugrundeliegende Vorstellung ist jedoch wohl, daß der Ausgleich z. B. des Durstes durch das Trinken *kontinuierlich*, nicht abrupt geschieht.

⁸⁷ οὐκ οἶδ' ἄττα σοφίζη, ὦ Σώκρατες. (497 a 6).

⁸⁸ 495 c/d, vgl. 492 a 2 (Kallikles nennt dort von sich ἀνδρεία und φρόνησις).

⁸⁹ Οὐκ οἶσθ' ὅτι τοὺς ἀγαθοὺς ἀγαθῶν ᾗς παρουσίᾳ εἶναι ἀγαθοὺς, καὶ κακοὺς δὲ κακῶν; τὰ δὲ ἀγαθὰ εἶναι τὰς ἡδονάς, κακὰ δὲ τὰς ἀνίας; – Ἐγώ γε. (498 d 2ff).

⁹⁰ Ἀλλὰ μὴν οἷ γε φρόνιμοι καὶ οἱ ἀνδρεῖοι ἀγαθοί, οἱ δὲ δειλοὶ καὶ ἄφρονες κακοί. (498 c 2f).

⁹¹ Diesen Gedanken finden wir verkürzt im 'Philebus' (55 b 1 - c 1) wieder: Πῶς οὐκ ἄλογόν ἐστι... τὸν μὴ χαίροντα, ἀλγοῦντα δέ, ἀναγκάζεσθαι φάναι κακὸν εἶναι τότε ὅταν ἀλγῇ, κὰν ᾗ ἄριστος πάντων,

KALLIKLES, der einsieht, daß er nach diesen Ausführungen seine ursprüngliche Position nicht mehr glaubhaft vertreten kann, sagt scheinbar entrüstet:

"Also glaubst du wirklich, daß ich oder sonst irgendein Mensch meine, es sei nicht einige Lust besser, andere schlechter?"⁹²

SOKRATES stellt KALLIKLES nicht bloß, sondern schilt ihn schalkhaft, daß er ihn an der Nase herumgeführt habe.

Jedoch stellt dieses Eingeständnis SOKRATES' dritten dialektischen Sieg im 'Gorgias' dar. Nach GORGIAS und POLOS muß nun auch KALLIKLES einen Rückzieher von ursprünglichen Aussagen machen. Auf der neuen Grundlage, daß es gute und üble Lüste gäbe, untersucht man nun, was denn gute und üble Lüste ausmache. Man einigt sich darauf, daß die guten Lüste *nützlich*, die *üblen* hingegen schädlich seien. Der Nutzen liegt darin, daß sie etwas Gutes, der Schaden darin, daß sie etwas Übles bewirken.⁹³ Ebenso verhält es sich mit der Unlust: Sie kann nützlich oder schädlich sein. Je nach Sachlage muß man sie darum wählen oder meiden.

KALLIKLES stimmt SOKRATES und POLOS in der Bestimmung des Guten als Ziel und Zweck aller Handlungen zu. Alle Handlungen sollen nicht um ihrer selbst willen getan werden, sondern um des Guten willen.⁹⁴

Zur Bestimmung dessen, was unter dem Lustvollen oder Unlustvollen gut ist und was nicht, bedarf es aber eines Sachverstandes. Die Entscheidung darüber obliegt also nicht jedem Einzelnen, sondern nur dem Sachverständigen.⁹⁵ Damit ist die Entscheidung über die persönliche Lebensweise eine *Frage des Wissens* geworden. Der Einzelne, der sich über sittliche Wert hinwegsetzt und seine eigenen Werte propagiert, ist damit widerlegt. Nicht der Lust als dem allzu paraten Ratgeber muß man folgen, sondern dem Sachverstand. Dieser setzt fest, welche

καὶ τὸν χαίροντα αἶ, ὅσω μᾶλλον χαίρει, τότε ὅταν χαίρῃ, τοσοῦ-
τω διαφέρειν πρὸς ἀρετὴν.

⁹² 499 b 6ff (übersetzt von Schleiermacher), Kallikles spricht von χειρὸς und βελτίους ἡδονάς.

⁹³ Ἐὰρ οὖν ἀγαθὰ μὲν αἱ ὠφέλιμοι, κακαὶ δὲ αἱ βλαβεραί; – Πάνυ γε. – Ὁφέλιμοι δὲ γε αἱ ἀγαθὸν τι ποιοῦσαι, κακαὶ δὲ αἱ κακὸν τι; – φημί. (499 d 1ff).

⁹⁴ ...τέλος εἶναι ἀπασῶν τῶν πράξεων τὸ ἀγαθόν, καὶ ἐκείνου ἕνε-
κα δεῖν πάντα τᾶλλα πράττεσθαι ἀλλ' οὐκ ἐκεῖνο τῶν ἄλλων...
Τῶν ἀγαθῶν ἅρα ἕνεκα δεῖ καὶ τᾶλλα καὶ τὰ ἡδέα πράττειν, ἀλλ'
οὐ τὰ γαθὰ τῶν ἡδέων. (499 e 8 - 500 a 3).

⁹⁵ dem τεχνικός (500 a 6).

Lust gut, welche übel ist: welche den Menschen besser macht, welche schlechter.⁹⁶

Ähnlich wie einem kranken Körper darf man der kranken (zügellosen) Seele nicht gestatten, den Lüsten hemmungslos nachzugehen, sondern muß sie bändigen und sie dadurch besser machen.

Der Besonnenheit als Tugendideal steht nun KALLIKLES' "Zügellosigkeit" (492 c 4f, s. o.) diametral gegenüber. Als es KALLIKLES wohl deshalb endlich doch zu viel wird, führt SOKRATES das Gespräch auf Bitten seiner Zuhörer fast alleine weiter. Diese Rede ist ein einziges Plädoyer für wahre Sittlichkeit:

2.2.2.4 SOKRATES' Plädoyer für Sittlichkeit

Nur Besonnenheit, Gerechtigkeit, Frömmigkeit und Tapferkeit machen den Menschen und damit auch dessen Leben *gut und glücklich*, nicht jedoch das Gegenteil davon.⁹⁷ Diese Überzeugung vertritt PLATON nicht nur hier, sondern er sieht in der Leugnung und Mißachtung dieser 'Wahrheit' eine Quelle des Übels. Im 'Staat' werden die Dichter verstoßen, weil sie und wenn sie anderes behaupten.⁹⁸

PLATON trennt nicht zwischen dem Guten und der Eudämonie als Ziel und Zweck (τέλος) aller Handlungen, so daß im 'Gorgias' zunächst der Eindruck entstehen konnte, daß das von SOKRATES propagierte Gute sich völlig disparat zur Glückseligkeit, die als ein Überschuß der Lust über die Unlust aufgefaßt werden muß, verhalte. Jetzt begründet PLATON jedoch seine Ansicht, daß man besonnen leben müsse, *rein eudämonistisch*: So habe der Besonnene Freunde unter den Menschen und den Göttern und könne in Gemeinschaft mit anderen leben, Dinge, auf die der Zügellose nicht hoffen dürfe.

Im Anklang an pythagoreische Lehren, die im 'Philebus' wiederkehren, bezeichnet SOKRATES die Welt als ein Ganzes und Geordnetes, das nur durch Gemeinschaft, Freundschaft, Schicklichkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit zusammengehalten werde.

⁹⁶ vgl. 503 c/d.

⁹⁷ 507 b/c; ὥστε πολλή ἀνάγκη, ᾧ Καλλίκλεις, τὸν σῶφρονα, ὥσπερ διήλθομεν, δίκαιον ὄντα καὶ ἀνδρεῖον καὶ ὅσιον ἀγαθὸν ἄνδρα εἶναι τελέως, τὸν δὲ ἀγαθὸν εἶτε καὶ καλῶς πράττειν ἢ ἂν πράττει, τὸν δ' εἶτε πράττοντα μακάριόν τε καὶ εὐδαίμονα εἶναι, τὸν δὲ πονηρὸν καὶ κακῶς πράττοντα ἄθλιον· οὗτος δ' ἂν εἴη ὁ ἐναντίως ἔχων τῷ σῶφρονι, ὁ ἀκόλαστος, ὃν σὺ ἐπῆνεῖς. (507 b 8 - c 7).

⁹⁸ 'Staat' 392 a - c.

KALLIKLES gehe es um ein Mehrhaben um jeden Preis, wohingegen in der Welt die geometrische Gleichheit viel ausschlaggebender sei.⁹⁹ Unter Voraussetzung der geometrischen Gleichheit würden auch die oben behaupteten paradoxen Thesen als wahr erscheinen. Nicht das eigene Leben dürfe den Maßstab abgeben, sondern das Gute.¹⁰⁰

Diese Vermengung von eudämonistischen und metaphysischen Betrachtungen zeigt die Verbindung einer überweltlichen, überzeitlichen Ordnung mit dem guten Leben auf. Das gute Leben hat ein Vorbild in einer anderen Sphäre, die im 'Gorgias' nur angedeutet wird. *Wählenswert* wird das gute Leben aber nicht wegen der Analogie zu jener ungreifbaren Welt als Wert an sich, sondern aufgrund des Glücks, welches diese Analogie gewährleistet.

SOKRATES deutet an, daß es zu einem glückseligen Leben einer Kunst und eines Vermögens¹⁰¹ bedarf, deren Besitz verhindert, daß man fehlen kann. PÖLOS und er hätten ja festgestellt, daß niemand willentlich Unrecht tue. Alles Un-

⁹⁹ φασὶ δ' οἱ σοφοί, ὦ Καλλίκλεις, καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν, ὦ ἑταῖρε, οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν... λέληθέν σε ὅτι ἡ ἰσότης ἡ γεωμετρικὴ καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώποις μέγα δύναται, σὺ δὲ πλεονεξίαν οἶει δεῖν ἀσκεῖν. (507 e 6 - 508 a 7). 'Geometrische Gleichheit' meint die Gleichheit der Verhältnisse in einer geometrischen Progression. Dodds gibt als Beispiel die Reihe 2-4-8-16, wo das Verhältnis zum jeweils nächsten Glied gleich bleibt, jedoch die Werte immer größer werden ($2/4=4/8=8/16$). Hier wird wohl vorausgesetzt, daß jeder den Begriff versteht. In den 'Gesetzen' unterscheidet Platon zwei Gleichheiten: eine die auf Maß, Gewicht und Zahl beruht (wohl arithmetisch, obwohl Platon den Ausdruck nicht gebraucht) und eine andere, die ein Angemessenes im Verhältnis zur Natur der Sache sucht und den Menschen und Staaten alles Gute bewirkt, jedoch subtiler und schwieriger zu handhaben ist (vgl. 'Gesetze' 757 a - d). Diese Gleichheit, die bei Verteilungen τῷ μείζονι πλέω, τῷ δ' ἐλάττονι σμικρότερα νέμει ('Gesetze' 757 c 1f), ist wohl die geometrische Gleichheit. Vgl. zum Kontext Dodds, S. 336ff.

¹⁰⁰ ἀλλ' ... ὅρα μὴ ἄλλο τι τὸ γενναῖον καὶ τὸ ἀγαθὸν ἢ ἢ τὸ σπῆρειν τε καὶ σωρῆσθαι. (512 d 6ff) - Diese Aussage ist unverständlich, solange man den Mythos am Ende des 'Gorgias' nicht kennt, der das Leben nach dem Tode beschreibt.

¹⁰¹ ἵκανον τινα καὶ τέχνην (509 e 1). Welcher Art diese Kunst jedoch ist, wird wie im 'Protagoras' nicht ausgeführt, wo nach der Feststellung, daß das Heil im Leben auf einer Wissenschaft beruhe, die Erörterung derselben auf ein anderes Mal verschoben wird. (Prot. 357 a - b). Im 'Euthyphron' (7 b - d) wird das Fehlen einer solchen Wägekunst in sittlichen Fragen als Ursache allen Streits bezeichnet.

recht geschähe unwillentlich und sei somit ein Übel.¹⁰² Zur Vermeidung desselben bedürfe es dieser Kunst.

Zwar sind diese Aussagen ausgesprochen paradox und werden nicht wirklich erläutert, jedoch macht dieses Plädoyer für eine besonnene Lebensweise, das SCHLEIERMACHER als PLATONS 'apologia pro sua vita'¹⁰³ bezeichnete, tiefen Eindruck. KALLIKLES bemerkt:

"Ich weiß nicht, wie mir gewissermaßen gut vorkommt, was du sagst, Sokrates; es geht mir aber doch wie den meisten, ich glaube dir nicht sonderlich."¹⁰⁴ SOKRATES erklärt das damit, daß KALLIKLES zwei verschiedene Lieben in sich trage: die eine zur Lust, die andere zum Besten, jene beruhe auf Schmeichelei, diese auf dem Willen zur Besserung. KALLIKLES werde überzeugt werden, wenn man alles öfter und genauer betrachte.¹⁰⁵

Nach einer Erörterung des Werts oder Unwerts der großen athenischen Staatsmänner, die SOKRATES anklagt, ihre Bürger nicht besser gemacht zu haben und die deshalb nicht gute Politiker gewesen seien, kommt man auf eine Eigentümlichkeit bei den Sophisten zu sprechen: Diese Lehrer der Tugend klagten über die Ungerechtigkeit ihrer Schüler, daß sie ihnen Dank und Lohn schuldig blieben. Darin sieht SOKRATES drei Ungereimtheiten: erstens sei es wundersam, daß ein Lehrer der Tugend seine Schüler nicht tugendhaft machen sollte und zweitens sei ein jeder für einen wirklich guten Dienst dankbar und eifrig, diesen guten Dienst zu vergelten.¹⁰⁶ Außerdem sei es schändlich, in wichti-

¹⁰² ὡμολογήσαμεν μηδένα βουλομενον ἀδικεῖν, ἀλλ' ἄκοντας τοὺς ἀδικοῦντας πάντας ἀδικεῖν. (509 e 5ff) So explizit ist dies vorher nicht gesagt worden, jedoch hatte sich das Unrechtun als übel herausgestellt. Das Üble jedoch meidet man. Wenn man Übles tut, geschieht das unfreiwillig.

¹⁰³ zitiert bei Dodds, S. 31. Platon hatte eine politische Karriere ausgeschlagen und sich der Philosophie zugewandt.

¹⁰⁴ οὐκ οἶδ' ὄντινά μοι τρόπον δοκεῖς εἶπ λέγειν, ὦ Σώκρατες, πέπονθα δὲ τὸ τῶν πολλῶν πάθος· οὐ πᾶν σοι πείθομαι. (513 c 4ff).

¹⁰⁵ 513 c - e. Dodds (S. 352, zu 513 c 5) sieht in diesen Aussagen Platons Einsicht, daß moralische Haltungen durch psychologische, nicht logische Gründe bestimmt werden und zitiert Pascals "les preuves ne convainquent que l'esprit". Diese Behauptung hat durchaus einen wahren Kern, denn Sokrates besticht weniger durch seine Argumente als durch seine sittliche Vorbildlichkeit und seinen Enthusiasmus. Jedoch geht es Platon letztendlich um eine rationale Überzeugung, die darauf beruht, adäquate Mittel zu dem von allen verfolgten Ziele, dem glücklichen Leben, aufzuzeigen.

¹⁰⁶ Dies ist ja ein Faktor, der gewährleistet, daß der Tugendhafte selbst auch Beistand von anderen erwarten kann und die Gleichung 'Gut leben heißt angenehm leben' gewährleistet. Der Undank der Schüler ist ein Zeichen dafür, daß der sophistische Tugendbegriff sich von dem traditionellen völlig abhebt.

gen Fragen wie der Verwaltung des Staates und des eigenen Hauses seinen Dienst und Rat von der Bezahlung von Geld abhängig zu machen.¹⁰⁷

2.2.2.5 Der Unterweltmythos

Der Schluß des Dialoges ist einem Mythos gewidmet. KALLIKLES warnt SOKRATES wieder, mehr auf die Meinung und das Wohlwollen der Leute zu achten. Sonst werde er notwendig zugrundegehen.

Dieser antwortet mit einer Rede, von der er meint, KALLIKLES werde sie für einen Mythos halten. Er selber jedoch halte sie für die Wahrheit und eine vernunftgemäße Rede.¹⁰⁸ Diese Rede beschreibt das Ergehen der Seelen nach dem Tode. Je nach Lebensweise gelangen diese entweder zu den Inseln der Seligen und leben dort in vollständiger Glückseligkeit oder sie gelangen in den Tartaros, um gestraft und gepeinigt zu werden. Welche Seele wohin geht, bestimmen Richter. Damit diese nicht - durch bloßen Putz getäuscht - in der objektiven Beurteilung fehlen, sind alle Seelen von ihrem Körper getrennt. Die Seele, die die Richter nun als verdorben - sei es durch die Natur, sei es durch Fehlverhalten während des Lebens - beurteilen, wird bestraft.

Das Ziel der Strafe ist aber Besserung der Seele zum Vorteil derselben oder aber Abschreckung anderer, so daß diese aus Furcht besser werden. Es gibt jedoch auch Seelen, die unheilbar geworden sind. Diese werden zur Abschreckung anderer auf ewige Zeit bestraft, ohne selbst einen Nutzen davon zu haben.

Als letzten Hieb gegen die Sophisten erläutert SOKRATES, daß gerade die Mächtigsten besonders häufig in dieser letzten Gruppe zu finden seien. Macht prädestiniere zu außergewöhnlicher Verwerflichkeit. Deshalb dürfe gerade der Mächtige nicht dem Bösen nachhängen, sondern müsse sich vielmehr bezähmen und versuchen, ein trefflicher Herrscher zu sein.

2.2.2.6 Ein Rückblick auf PLATONS 'Gorgias'

Mit diesem Mythos endet ein spannungsgeladener Dialog. Den Sophisten, die einen konsequenten Hedonismus und eine Herrenmoral predigen, die sich die eigenen - im traditionellen Sinne verwerflichen - Werte selbst setzt, steht als Einzelner SOKRATES gegenüber. Dieser vertritt einen wahrhaft sittlichen Standpunkt, der traditionellen Werten eng verbunden bleibt, dabei jedoch auf Einsicht und Einsenbarkeit setzt. Der rein hedonistischen Position seiner Gegner stellt SOKRATES die Orientierung am Guten entgegen. Es geht dabei nicht um die *Idee*

¹⁰⁷ 519 c - 520 e.

¹⁰⁸ 523 a 1ff. Ähnliche Unterweltmythen erscheinen auch am Ende des 'Staates' und im 'Phaidon'.

des Guten , die allenfalls andeutungsweise in den pythagoreischen Ausführungen auftaucht, sondern um das gute menschliche Leben.

Auch im 'Gorgias' wird PLATONS Überzeugung deutlich, daß die Lust und das Gute nicht zwei einander diametral entgegenstehende, sondern letztendlich kongruente Begriffe sind. PLATON ist eben doch Eudämonist, wenn auch häufig bei uns Modernen der Eindruck entsteht, daß er etwas Unbedingtes, Kategorisches vor Augen hatte.

Sein Eudämonismus wird deutlich beim ständigen Beharren auf der Verbindung von sittlich guter und angenehmer Lebensweise und auch im Schlußmythos: Der gerechte Mensch wird für sein Leben belohnt, der ungerechte muß harte Pein erdulden. SOKRATES argumentiert für eine Glückseligkeit im hiesigen **und** jenseitigen Leben. Wer beide Aspekte betrachtet und wahrhaft glücklich sein will, muß nach ihm notwendig besonnen und das heißt in den Lüsten zurückhaltend sein und nur soviel kosten wie ihm zukommt. Über dieses Zukommende erhoben sich die Streitgespräche des Dialoges. Unter Umgehung der unsokratischen eschatologischen Argumentation faßt man SOKRATES' Überzeugung von der Vernunftgemäßheit dieses Mythos meines Erachtens treffender als die mythologisch verkleidete Einsicht auf, daß alle begehrlichen Lüste (zu dieser Klasse gehören ja alle verwerflichen Lüste) mit Schmerz verbunden sind.

Aus den Streitgesprächen geht SOKRATES als Sieger hervor. Zwar hat er keinen der Sophisten überzeugt, jedoch den Zuhörern die Schwächen und Makel der sophistischen Philosophie vor Augen geführt. Die Sophisten schelten ihn alle einer naiven und beschwerlichen Art, aber diese erscheint letztendlich doch überlegen. Die beim Gespräch Anwesenden werden so manches Mal über die scheinbar unbeholfene, weltfremde Gedankenführung des SOKRATES mit ihrer Verhöhnung von sophistischem Gedankengut gelacht haben und später den Sophisten ein wenig vorsichtiger begegnet sein.

Der tragische Aspekt in diesem Dialog ist die Tatsache, daß am Ende doch die Sophisten Recht behielten: SOKRATES starb in einem verleumderischen Prozeß. Die *ideale* Übereinstimmung des guten mit dem angenehmen Leben hat sich in diesem Falle nicht vollkommen bewahrheitet. Die weitere Tragik liegt darin, daß er dessen bezichtigt wurde, was er den Sophisten vorwarf: ein Verderber der Sitten und der Menschen zu sein.

2.2.3 PLATONS 'Staat'

2.2.3.1 Die drei Lebensweisen

Im neunten Buch des 'Staates' untersucht PLATON die verschiedenen Lebensweisen danach, inwieweit sie zur Glückseligkeit führen. Zunächst stellt er

fest, daß der Tugendhafte der trefflichste und glücklichste Mensch sei. Der schlechteste und unglücklichste sei hingegen der Tyrann, der besonders ungerecht sei. Dieser ist nach PLATON im Grunde ein Sklave, weil er seine Begierden nicht zu erfüllen vermag und ein nicht bewundernswertes Leben führt (579 c - 580c).

Es folgt eine Untersuchung, die in Anlehnung an die drei Stände, die PLATON im zweiten Buch, und die Dreiteilung der Seele, die er im vierten Buch einführt, jedem Seelenteil eine ihm eigentümliche Lust, Begierde und Regierungsform zuordnet.¹⁰⁹ Die drei Seelenteile mit ihren Lüsten sind:

(1) das Begehrliche (ἐπιθυμητικόν), dessen Lust der Erwerb (κέρδος) ist und darum auch das Geldliebende (φιλοχρήματον) und Gewinnsüchtige (φιλοκερδές) genannt wird.

(2) das Zornartige (θυμοειδές), dessen Lust auf das Machthaben, Siegen und guten Ruf geht und darum auch das Sieg- und Ehrliebende (φιλόνικον, φιλότιμον) genannt wird.

(3) das Lernlustige (φιλομαθές) und Weisheitsliebende (φιλόσοφον), das sich aus den Lüsten der beiden anderen Seelenteile nichts macht.¹¹⁰

In Abhängigkeit von der Herrschaft eines dieser Seelenteile wird der Mensch entweder zu einem Weisheitsliebendem, einem den Sieg Liebenden oder einem Gewinnsüchtigen. Alle drei jedoch behaupten die Überlegenheit ihrer jeweiligen Lust über die der anderen, wobei der Philosoph die anderen Lüste nur aus Zwang anerkennt, weil er ihrer in seinem eigentlichen Wesen nicht bedarf. Der Zwang liegt in der Notwendigkeit, sein Leben zu erhalten.¹¹¹

SOKRATES macht sich nun daran, diese drei Lebensformen, die nicht nur in Lust und Schmerz, sondern auch in sittlicher Trefflichkeit und Makel miteinander wetteifern, in der ersten Hinsicht zu untersuchen.¹¹²

¹⁰⁹ τριῶν ὄντων τριταὶ καὶ ἡδοναὶ μοι φαίνονται, ἐνὸς ἐκάστου μία ἰδίᾳ· ἐπιθυμίαι δὲ ὡσαύτως καὶ ἀρχαί. (580 d 7f) - Die jeweilige Regierungsform führe ich hier nicht aus.

¹¹⁰ 580d - 581b

¹¹¹ 581 d-e

¹¹² ἀμφισβητοῦνται ἐκάστου τοῦ εἴδους αἱ ἡδοναὶ καὶ αὐτὸς ὁ βίος, μὴ ὅτι πρὸς τὸ κάλλιον καὶ αἴσχιον ζῆν μηδὲ τὸ χεῖρον καὶ ἄμεινον, ἀλλὰ πρὸς αὐτὸ το ἥδιον καὶ ἀλυπότερον... (581 e 6 - 582 a 1).

2.2.3.2 Erster Beweis für die Überlegenheit des philosophischen Lebens

SOKRATES stellt fest, daß es für die rechte Beurteilung eines jeden Gegenstandes dreier Dinge bedarf: **Erfahrung, Einsicht und Vernunft**.¹¹³

- Da der Weisheitsliebende die Lust am Gewinn ebenso kennt wie die Lust an der Ehre, jedoch allein die Lust an der Anschauung des Wahren¹¹⁴ kennt, ist er als einziger in allen Lüsten erfahren. In der *Erfahrung* übertrifft er also seine Mitbewerber.

- Auch sei er als einziger mit *Einsicht* (μετὰ φρονήσεως, 582 d 4) zu seiner Erfahrung gekommen, was als unbezweifelbar in den Raum gestellt wird.

- Das dem Weisheitsliebenden eigentümliche Werkzeug (ὄργανον) sei aber die *Vernunft*, wodurch gezeigt ist, daß er auch in diesem dritten Punkt seine Mitbewerber übertrifft.

Da zwar alle ihre Lebensweise loben, jedoch der Weise in höchstem Maße zu einer Beurteilung fähig ist, kommt SOKRATES zu dem Schluß, daß die Lebensweise des Weisheitsliebenden die angenehmste sei und die Lust des Seelenteils, mit dem wir lernen und der in der Seele des Philosophen herrscht, die größte ist.¹¹⁵ Die zweitbeste ist wegen ihrer größeren Nähe zu der des Weisheitsliebenden die Lebensweise des Kriegerischen und Ehrliebenden.

2.2.3.3 Zweiter Beweis für die Überlegenheit des philosophischen Lebens: mit Schmerz verbundene und reine Lüste

SOKRATES versucht nun darzulegen, daß die Lust des Erwerbsmannes und des Kriegerischen nur ein Schattenriß sei und nicht wahr und rein.¹¹⁶

Er stellt drei völlig unterschiedliche Zustände der Seele auf: **Lust, Schmerz und Ruhe** in Hinsicht auf die beiden anderen.¹¹⁷

¹¹³ ἐμπειρίᾳ τε καὶ φρονήσει καὶ λόγῳ (582 a 5).

¹¹⁴ τῆς δὲ τοῦ ὄντος θέας, οἷαν ἡδονὴν ἔχει, ἀδύνατον ἄλλω γεγεῖσθαι πλὴν τῷ φιλοσόφῳ. (582 c 7ff).

¹¹⁵ Τριῶν ἄρ' οὐσῶν τῶν ἡδονῶν ἡ τούτου τοῦ μέρους τῆς ψυχῆς ᾧ μακθάνομεν ἡδίστη ἂν εἴη, καὶ ἐν ᾧ ἡμῶν τοῦτο ἄρχει, ὁ τούτου βίος ἡδίστος; (583 a 1ff).

¹¹⁶ ὅτι οὐδὲ παναληθὲς ἐστὶν ἡ τῶν ἄλλων ἡδονὴ πλὴν τῆς τοῦ φρονίμου οὐδὲ καθαρὰ. ἀλλ' ἐσκιαγραφημένη τις (583 b3ff).

¹¹⁷ οὐκ ἐναντίον φάμεν λύπην ἡδονῇ; – Καὶ μάλα. – Οὐκοῦν καὶ τὸ μήτε χαίρειν μήτε λυπεῖσθαι εἶναι ταῖς – Εἶναι μέντοι – Μεταξὺ τούτων ἀμφοῖν ἐν μέσῳ ὃν ἡσυχίαν τινὰ περὶ ταῦτα τῆς ψυχῆς... (583 c 3 - 8).

Nun ergeht es Kranken so, daß sie gesund sein wollen. Sie wünschen nicht Lust, sondern ein Ende der Krankheit, also Ruhe von Schmerz und Lust. Diesen dritten Zustand bezeichnen sie aber fälschlich als Lust.

Ebenso ergeht es Gesunden. Ihnen erscheint die Ruhe, in die sie nach einer Lust geraten, als ein Fehlen von Lustvollem unangenehm.

Nun sind aber Lust und Schmerz eine Bewegung (κίνησις, 583 e 10) der Seele; die Ruhe mit ihnen gleichzusetzen ist nach SOKRATES völlig verfehlt. Ein schmerzfreies Leben ist ebensowenig angenehm wie ein lustloses unangenehm.¹¹⁸ Eine solche 'Lust' oder 'Unlust' ist bloßer Schein, ein bloßes Gaukel-spiel im Vergleich zur reinen, wahren Lust.¹¹⁹

Als Beispiel der großen Klasse reiner Lust nennt SOKRATES hier die Lust am Geruch. Diese Lust tritt unabhängig von einem vorherigen Schmerz auf, und ihr Ende führt ebenfalls keinen Schmerz herbei.¹²⁰

Jedoch sind die körperlichen Lüste, die die Seele über den Körper erregen und im eigentlichen Sinne "Lüste" genannt werden, ein solcher Austausch von Schmerz für Ruhe.¹²¹ Die körperlichen Lüste sind also *Scheinlüste*.

Auch die Lust an der Erwartung von kommendem Übel oder Lust fällt unter diese Gruppe.¹²² Dies ist bemerkenswert, weil man ja argumentieren könnte, daß z. B. die Vorfreude reine Freude ist.¹²³ Im 'Philebus' (32 c/d), der eine sehr viel subtilere Untersuchung des Lustbegriffes darstellt, wird - anders als im

¹¹⁸ Πῶς οὖν ὁρθῶς ἔστι τὸ μὴ ἀλγεῖν ἢ δὴ ἡγεῖσθαι ἢ τὸ μὴ χαίρειν ἀνιάρῳ; (584 a 4f).

¹¹⁹ οὐδὲν ὑγιὲς τούτων τῶν φαντασμάτων πρὸς ἡδονῆς ἀλήθειαν ἀλλὰ γοητεία τις. (584 a 9f).

¹²⁰ ...τὰς περὶ τὰς ὁσμάς ἡδονὰς. αὗται γὰρ οὐ προλυπηθέντι ἐξ-αίφνης ἀμήχανοι τὸ μέγεθος γίνονται, πανσάμεναί τε λύπην οὐ-δεμίαν καταλείπουσιν. (584 b 6ff) - Ebenso 'Philebus' 51 b. - Im 'Timaios' (65 a) wird diese Art von Lust genauer beschrieben: Platon hält dort das Modell von Entleerung und Auffüllung, das wir vom 'Gorgias' her kennen und das auch im 'Staat' benutzt wird (s. die folgenden Ausführungen) als Kennzeichen der Lüste (zumindest der körperlichen) bei. Im Falle des Riechens geschieht die Leerung jedoch nach dem 'Timaios' sehr langsam, so daß sie nicht empfunden wird. Die Anfüllung jedoch geschieht mit einem Male, so daß größte Lust empfunden wird.

¹²¹ αἱ γὰρ διὰ σώματος ἐπὶ τὴν ψυχὴν τείνουσαι καὶ λεγόμεναι ἡδοναί, σχεδὸν αἱ πλείσται τε καὶ μέγισται, τούτου τοῦ εἶδους εἰσὶ, λυπῶν τινες ἀπαλλαγαί. (584 c 4 - 7).

¹²² 584 c 9ff.

¹²³ Gosling und Taylor sehen ebenfalls nicht ein, weshalb die Vorfreude gemischt sein soll. Sie denken an die Freude auf ein kühles gezapftes Bier nach einem Tennisspiel. (Gosling/Taylor, S. 116).

'Staat' - die *Erwartung* von Lust oder Unlust als *reine* Lust bzw. Unlust dargestellt. PLATON glaubt im 'Staat' möglicherweise, daß die Lust der Vorfriede nur empfunden werden kann, wenn der Schmerz schon zumindest zu einem Teil da ist: Die Vorfriede setzt voraus, daß der schmerzhafteste, der eigentlichen Lust vorhergehende Zustand zugleich vorgestellt wird.

SOKRATES richtet eine Skala der Lust ein, die von Unlust über Ruhe (als Mitte) bis zur wahren Lust geht. Den der Natur der Lust Unkundigen geht es nun so, daß sie - in der Mitte angelangt - schon oben zu sein glauben und diesen mittleren Zustand für die höchste Lust halten.

Dieses Modell zeigt auf, daß die Unwissenden nach PLATON niemals wahre Lust erfahren können. Ihre scheinbare Lust ist immer mit Schmerz verbunden. Wer zu lange in der Mitte harrt und diesen Zustand als lästig empfindet, kann nur dadurch zu (scheinbarer) Lust gelangen, daß er sich zunächst wieder in einen schmerzhaften Zustand begibt.

Ebenso wie Durst und Hunger ist auch Unwissenheit eine Leere. Diese gilt es aufzufüllen, wobei eine eigentümliche Lust empfunden wird. Die wahrhaftere Anfüllung¹²⁴ (und damit auch die wahrhaftere Lust) ist diejenige, die mehr Anteil am *reinen Sein* hat.¹²⁵ Dies kommt aber nicht der Gattung der Nahrungsmittel, sondern der Gattung der wahren Meinung, der Erkenntnis, des Verstandes und überhaupt der gesamten Tugend zu.¹²⁶

Diese Gattung hat mehr Anteil am Sein, dem sich immer Gleichen, und an der Wahrheit, ebenso wie die *Seele* mehr Anteil daran hat als der Körper. Aus dieser an Wortspielerei erinnernden metaphysischen Spekulation schließt SOKRATES, daß das wahrhaftere Seiende mit wahrhafterer Seiendem Angefüllte sich wirklicherer und wahrhafterer Lust erfreuen werde.¹²⁷

Dies ist der zweite Beweis, daß der Weise, der auch der Tugendhafte 'par excellence' ist, der glücklichste aller Menschen ist.

Das Modell der Lust als Anfüllung bereitet Schwierigkeiten, wenn es auf die Philosophen angewandt wird. Empfinden sie die Lust nur beim Lernen oder besteht die Lust im Besitz des Wissens? Im ersten Falle könnte man annehmen, daß sie mitunter keine Lust mehr empfinden, weil sie schon alles erforscht ha-

¹²⁴ πλήρωσις δὲ ἀληθεστέρα (585 b 9).

¹²⁵ μάλλον καθαρὰς οὐσίας μετέχειν (585 b 12).

¹²⁶ 585 b-c

¹²⁷ τὸ τῷ ὄντι καὶ τῶν ὄντων πληρούμενον μάλλον μάλλον ὄντως τε καὶ ἀληθεστέως χαίρειν ἂν ποιοῖ ἡδονῇ ἀληθεῖ (585 d 12 - e 1).

ben.¹²⁸ Jedoch scheint PLATON eher gedacht zu haben, daß die Anfüllung mit Wissen, die ja nicht durch einen Verlust wieder ausgeglichen wird (es sei denn durch ein eventuelles Vergessen), beständig ist und durch weitere Kenntnisse noch gesteigert werden kann. Der Weise wird niemals in einem neutralen Zustand sein, weil er schon immer voller Lust ist.

2.2.4 PLATONS 'Phaidon'

Im 'Phaidon' findet sich ein Passus, der als Beleg dafür genommen werden könnte, daß PLATON sich von der Gleichsetzung von tugendhaftem und angenehmem Leben sowie dem Modell der Lustoptimierung als Ziel des Lebens distanziert hat. SOKRATES führt nämlich in seinem letzten Gespräch aus:

"O bester Simmias, daß uns also nur nicht dies gar nicht der rechte Tausch ist, um Tugend zu erhalten, Lust gegen Lust und Unlust gegen Unlust und Furcht gegen Furcht austauschen, Größeres gegen Kleineres, wie Münze; sondern jenes die einzige rechte Münze ist, gegen die man alles dieses vertauschen muß, die Vernünftigkeit, und daß nur mit dieser in Wahrheit Tapferkeit besteht und Besonnenheit und Gerechtigkeit und überhaupt wahre Tugend, mit Vernünftigkeit, mag nun Lust und Furcht und alles übrige der Art dabei sein oder nicht dabei sein..."¹²⁹

Hier also könnte der Eindruck entstehen, daß Tugend und Lust sich mitunter disparat verhielten. Eine genaue Betrachtung des Kontextes erlaubt es jedoch, diesen unplatonischen Gedanken zurechtzurücken.

SOKRATES hat vor der zitierten Stelle dargelegt, daß er den Tod nicht fürchte, weil er guten Mutes sei, in der anderen Welt Gutes anzutreffen.¹³⁰

Es sei dem Philosophen nämlich angelegen, seine Seele zu kultivieren. Dies bedinge aber eine Vernachlässigung und Verachtung der körperlichen Lüste. Ein solches Leben erscheine anderen Menschen als nicht erstrebenswert und dem Tode nahe. Der Philosoph hingegen sehe den Körper als eine Last an. Was ihn interessiere, was er liebe, erreiche er nicht mit dem Körper, sondern allein mit der Seele. Krankheit, Nahrungsbeschaffung, Gelüste, Begierden und Furcht hielten die Seele von der wahrhaft lohnenden Tätigkeit nur ab oder verhinderten die Betrachtung des Wahren. Durch den Tod, der ja die Ablösung der Seele vom Leibe sei, habe der Philosoph nun die Hoffnung auf ein reines, von körperlichen

¹²⁸ So Gosling/Taylor, S. 123 u. ö.

¹²⁹ 69 a-b, übersetzt von Schleiermacher.

¹³⁰ 63 b - 64 a; ein ähnlicher Tenor in der Apologie (29 a-b), wo Sokrates ausführt man wisse nicht, was der Tod bringe, so daß es Unverstand sei, ihn zu fürchten.

Einflüssen ungetrübtes Wissen. Bei diesen Aussichten sei die Furcht vor dem Tode Unverstand.¹³¹ Diese komme also nur denen zu, die den Körper liebten.

Ziemlich unvermittelt behauptet SOKRATES für den Weisheitsliebenden auch vorzügliche Tapferkeit und Besonnenheit, die ja Standhaftigkeit gegenüber körperlichen Lüsten sei. Im Vergleich zu dessen Tapferkeit und Besonnenheit nähme sich die der Nichtphilosophen seltsam aus:

Diese sind tapfer und riskieren ihr Leben, das ihnen das Wertvollste zu sein scheint, weil sie sich vor noch größerem Übel als dem eventuellen Verlust des Lebens fürchten. *Also sind sie aus Furcht tapfer.*

Ebenso geht es den (einfältig) Besonnenen. Um nicht anderer Lust beraubt zu werden, verzichten sie auf bestimmte Lüste. Also sind sie *aus Zügellosigkeit besonnen*.¹³²

Demgegenüber ist der Weisheitsliebende in seiner Verachtung der körperlichen Lüste der wahrhaft Tapfere und Besonnene.

An diese Ausführungen schließt sich unmittelbar der oben zitierte Passus an. Es dürfte unbezweifelbar sein, daß PLATON nicht von der Gleichsetzung von tugendhaftem und glückseligen Leben abweicht, sondern den hedonistischen Kalkül der Menge nur deshalb in Verruf bringt, weil diese mit scheinbaren Größen operiert. Lediglich der Weise hat rechte Einsicht in wahre Lust und kann den Kalkül perfekt und sachgemäß durchführen.¹³³ Dieser Gedanke weist auf die Ausführungen im 'Staat'.

2.2.5 PLATONS 'Gesetze'

In einem Passus der 'Gesetze' (732 d - 734 e) zeigt PLATON auf, warum das sittliche Leben den Vorzug vor dem zügellosen Leben hat. Nicht weil ein tugendhaftes Leben zu Ansehen und Ruhm verhilft, ist es erstrebenswert, sondern wegen seiner Verknüpfung mit der Lust: das sittliche Leben führt zu einem Überschuß an Lust über den Schmerz.¹³⁴

Lust und Schmerz sind nun hinsichtlich ihrer Menge, Größe, Heftigkeit und Gleichheit (733 b/c) verschieden, sind jedoch durchaus miteinander vergleich-

¹³¹ 64 a - 68 b.

¹³² 68 b - 69 a.

¹³³ So auch Gosling/Taylor, S. 88ff.

¹³⁴ δεῖ δὴ τὸν κάλλιστον βίον ἐπαινεῖν, μὴ μόνον ὅτι τῷ σχήματι κρατεῖ πρὸς εὐδοξίαν, ἀλλὰ καὶ ὥς, ἂν τις ἐθέλῃ γεύεσθαι καὶ μὴ νέος ὢν φυγὰς ἀπ' αὐτοῦ γένηται, κρατεῖ καὶ τούτῳ ὃ πάντες ζητοῦμεν, τῷ χαίρειν πλέω, ἐλάττω δὲ λυπεῖσθαι παρὰ τὸν βίον ἅπαντα. (732 e 7 - 733 a 4).

bar. Wir begehren nämlich ein Leben, in dem ein Überschuß an Lust herrscht. Ein in Lust und Schmerz ausgeglichenes Leben wollen wir nicht, und ein Überwiegen des Schmerzes suchen wir zu meiden. PLATON folgert:

"Wir müssen also bedenken, daß alle unsere Lebensweisen von Natur an diese (Lust und Schmerz, M.R.) gebunden sind, und überlegen, welche wir von Natur wollen. Wenn wir demnach behaupten, etwas neben diesen zu wollen, sagen wir das aus einer Unwissenheit und Unerfahrenheit in den bestehenden Lebensweisen."¹³⁵

PLATON vergleicht darauf vier sittliche Lebensweisen mit ihren Gegenpolen: das besonnene, weise, tapfere und gesunde Leben mit dem unverständigen, verzagten, zügellosen und kranken Leben.¹³⁶

Das *besonnene* Leben führt nach PLATON zu ruhigen Lüsten und ruhigen Schmerzen, wohingegen das *zügellose* Leben in allem gewaltig und dem Wahnsinn nahe ist. Allein im besonnenen Leben herrscht das erwünschte Übermaß vor und ist deshalb seiner Natur nach erfreulicher. Die Wahl des zügellosen Lebens (das Leben der unbesonnenen Menge) geschieht unfreiwillig aus Unwissenheit oder Unbeherrschtheit.¹³⁷

Im Falle des *kranken* oder *gesunden* Lebens ist die Entscheidung für PLATON offensichtlich, ebenso beim *weisen* oder *unverständigen* Leben.

Beim Vergleich des *tapferen* mit dem *feigen* Leben sieht PLATON die Vorzüge ebenfalls auf der Seite der Tugend: der Tapfere hat der Menge, Zahl und Heftigkeit nach sowohl weniger Schmerz als auch weniger Lust als der Feige, jedoch sei ein Überschuß der Lust im Falle des Tapferen deutlich.

Zusammenfassend stellt PLATON fest, daß das Leben der Tugend (der Seele und des Körpers) nicht nur in Hinsicht auf Schönheit, Richtigkeit, Tugend und Ruhm¹³⁸ überlegen sei, sondern auch und nicht zuletzt eben in Hinsicht auf die Glückseligkeit.

¹³⁵ πάντας δὲ δεῖ διανοεῖσθαι τοὺς βίους ἡμῶν ὡς ἐν τούτοις (sc. ἡδονῇ τε καὶ λύπῃ) ἐνδεδεμένοι πεφύκασιν, καὶ δεῖ διανοεῖσθαι ποίους φύσει βουλόμεθα· εἰ δέ τι παρὰ ταῦτα ἄρα φάμεν βούλεσθαι, διὰ τινα ἄγνοιαν καὶ ἀπειρίαν τῶν ὄντων βίῳ αὐτὰ λέγομεν. (733 d 2 - 6, übersetzt von M.R.).

¹³⁶ σώφρονα... φρόνιμον... ἀνδρεῖον... ὑγιεινόν – ἄφρονα, δειλόν, ἀκόλαστον, νοσῶδη (733 e 3 - 6).

¹³⁷ πᾶς ἐξ ἀνάγκης ἄκων ἐστὶν ἀκόλαστος· ἡ γὰρ δι' ἀμαθίαν ἢ δι' ἀκράτειαν ἢ δι' ἀμφότερα... (734 b 4f).

¹³⁸ κάλλει καὶ ὀρθότητι καὶ ἀρετῇ καὶ εὐδοξίᾳ (734 d 7).

2.2.6 PLATONS 'Philebus'

Im 'Philebus' findet sich PLATONS eindringlichste Behandlung des Lustbegriffes. Dieser Dialog steckt voller interpretatorischer Schwierigkeiten, da PLATON sich mehrfach undeutlich auf eine Welt des Seins bezieht, die er von der sichtbaren Welt des Werdens abhebt. Diese metaphysischen Erörterungen haben jedoch zu praktischen Fragen nur einen mittelbaren Bezug. Zwar manifestiert sich das Gute in irgendeiner Form auch im Werden, also auch im guten menschlichen Leben, jedoch ist diese höhere Sphäre nicht normativ in dem Sinne, daß aus ihrer Beschaffenheit bestimmte Verhaltensweisen postuliert würden.

Die Ausgangssituation des 'Philebus' ist mit der anderer Dialoge durchaus vergleichbar:

SOKRATES und PHILEBUS sind sich darüber uneinig, ob die Lust, das Wohlergehen und das Vergnügen für den Menschen gut sei oder das Vernünftige sein, Erkennen, richtige Meinung und dergleichen.

Die Untersuchung, die SOKRATES nun mit PROTARCHUS führt, geht darauf, "eine gewisse Beschaffenheit und Verfassung der Seele als diejenige aufzuzeigen, welche allen Menschen das Leben glückselig zu machen vermag."¹³⁹

Die Feststellung, daß die Lust ein sehr schillernder Begriff sei, da sie sowohl dem Besonnenen wie dem Ausschweifenden, dem Vernünftigen wie dem Unvernünftigen zugesprochen wird, führt zu einer grundsätzlichen Erörterung von Klassifizierungen in Begriffe und Unterbegriffe (Diärese), in der auch die Sphäre der Ideen berührt wird. (12 b - 18 d)

Diese schwierigen Ausführungen werden darauf in die Praxis umgesetzt, indem man die Lust und die Einsicht entsprechend klassifizieren will.¹⁴⁰ Die Untersuchung soll erhellen, welcher Besitz dem Menschen am vortrefflichsten ist.¹⁴¹

SOKRATES beginnt mit einem Hinweis auf die Ordnung des Guten. Diese sei vollendet und hinreichend¹⁴² und alles Erkennende trachte danach. Wenn also

¹³⁹ „νυν ἡμῶν ἐκάτερος ἔξειν ψυχῆς καὶ διαθέσιν ἀποφαίνειν τινὰ ἐπιχειρήσει τὴν δυναμένην ἀνθρώποις πᾶσι τὸν βίον εὐδαίμονα παρέχειν. (11 d 4ff).

¹⁴⁰ εἶδη γάρ μοι δοκεῖ νῦν ἐρωτᾶν ἡδονῆς ἡμᾶς Σωκράτης εἶτε ἔστιν εἶτε μή, καὶ ὅποσα ἐστὶ καὶ ὅποια· τῆς τ' αὖ φρονήσεως περὶ κατὰ ταῦτ' ὡσαύτως. (19 b 2ff).

¹⁴¹ τί τῶν ἀνθρωπίνων κτημάτων ἄριστον (19 c 6).

¹⁴² τὴν τάγαθου μοῖραν πότερον ἀνάγκη τέλεον ἢ μὴ τέλεον εἶναι; – Πάντων δὴπου τελεώτατον, ὦ Σώκратες. – Τί δέ; ἱκανὸν τάγαθόν; – Πῶς γὰρ οὐ; καὶ πάντων γε εἰς τοῦτο διαφέρειν τῶν ὄντων. (20 d 1 - 6).

eine der oben genannten Lebensformen das Gute darstellte, müßte sie vollkommen und hinreichend sein.

Nun ist ein Leben, das voller Lust, jedoch der Einsicht unteilhaftig ist, das Leben eines Polypen oder Schalentieres, da nicht einmal das Bewußtsein der eigenen Lust zu derselben hinzutritt.

Ebensowenig ist ein Leben, in dem zwar alle Formen des Wissens enthalten sind, nicht jedoch auch Lust, ein genügendes, hinreichendes und damit wünschenswertes.

PROTARCHUS erkennt an, daß nur ein aus Einsicht und Lust *gemischtes* Leben gut sein kann und SOKRATES folgert daraus, daß die Wahl eines anderen Lebens nur unfreiwillig aus Unwissenheit oder einem unheilsamen Zwang erfolgen könne.¹⁴³

Somit ist der erste Preis dem gemischten Leben erteilt worden, und die Entscheidung muß nun um den zweiten Platz gehen. Nimmt ihn die Einsicht oder die Lust ein?

Nach weiteren metaphysischen Erörterungen (23 c - 31 b), auf die hier nicht eingegangen werden muß, erfahren wir über die Verbindung von Lust und Schmerz Folgendes:

Eine Störung der Harmonie im Lebendigen bewirkt eine Auflösung der Natur desselben und eine Erzeugung von Schmerz. Eine Rückführung der Harmonie bewirkt hingegen einen Rückgang des Lebendigen in seine ihm eigentümliche Natur und eine Lustempfindung.¹⁴⁴ SOKRATES erläutert dies am Beispiel von Hunger und Durst.

Ausgehend von den Erwartungen von Unangenehmem oder Angenehmem, die beide entweder **reine** Lust oder Unlust seien, glaubt SOKRATES zeigen zu

¹⁴³ εἰ δέ τις ἄλλα ἡρεῖθ' ἡμῶν, παρὰ φύσιν ἂν τὴν τοῦ ἀληθῶς αἵρετοῦ ἐλάμβανεν ἄκων λέγω τοίνυν ἐξ ἀγνοίας ἢ τινος ἀνάγκης οὐκ εὐδαίμονος. (22 b 6ff).

¹⁴⁴ λέγω τοίνυν τῆς ἁρμονίας μὲν λυομένης ἡμῖν ἐν τοῖς ζῴοις ἅμα λύσιν τῆς φύσεως καὶ γένεσιν ἀλγηδόνων ἐν τῷ τότε γίνεσθαι χρόνῳ. – Πάννυ λέγεις εἰκός. – Πάλιν δὲ ἁρμοττομένης τε καὶ εἰς τὴν αὐτῆς φύσιν ἀπιούσης ἡδονὴν γίνεσθαι λεκτέον, εἰ δεῖ δι' ὀλίγων περὶ μεγίστων ὅτι τάχιστα ῥηθῆναι. (31 d 4 - 10) - Diese Erklärung wird später (43 c) dahingehend geändert, daß nur die *großen* Veränderungen Lust und Unlust verursachen, weil kleinere gar nicht empfunden werden.

können, ob jede Lust begehrenswert ist oder nur manche Lüste, die nämlich "die Natur des Guten annehmen können."¹⁴⁵

Er untersucht zu diesem Zwecke alle möglichen Mischformen von Lust und Unlust, wobei er auf den Kalkül besonderen Wert legt: Dieser zeigt nämlich auf, daß es *falsche Lust* gibt, Lust, welche fälschlich für lustvoll gehalten wird.¹⁴⁶

Da sich nun bei den *körperlichen* Lüsten im Menschen gleichzeitig Schmerz und Lust befinden, wägt der Kalkül Lust gegen Lust, Unlust gegen Unlust und Unlust gegen Lust ab (41 e). Dabei ist es entscheidend (wie beim perspektivischen Sehen), daß man das Nahe nicht für größer hält als das weiter Entfernte.¹⁴⁷ In den körperlichen (gemischten) Lüsten findet sich so mitunter ein Übermaß von Lust oder Unlust oder ein Ausgleich (46 d - 47 d).

Ebenso verhält es sich mit den gemischten *seelischen* Lüsten¹⁴⁸, bei denen man richtig kalkulieren muß, um ihren Wert zu erkennen (47 d - 50 d).

Als Beispiele für wahre Lüste, die nicht Beendigung von Schmerz sind, nennt SOKRATES die Lust an schönen Farben und regelmäßigen Gestalten, die *an sich* schön sind, neben der an reinen Tönen und Gerüchen sowie der an Kenntnissen. Die Lust an Kenntnissen ist unvermischt mit Unlust, steht jedoch nur einer Elite offen.¹⁴⁹

Für den Kalkül entscheidend ist SOKRATES' Ausführung, daß es die Reinheit einer Lust sei, die über ihren Wert und ihre Wahrheit entscheide: auch eine ganz kleine, jedoch reine Lust, ist angenehmer, wahrer und schöner als viel gemischte

¹⁴⁵ ἐνίοτε δὲ καὶ ἔνια δεχόμενα τὴν τῶν ἀγαθῶν ἔστιν ὅτε φύσιν. (32 d 5f).

¹⁴⁶ Protarchus sieht richtig, daß streng genommen die Empfindung nicht falsch sein kann, allenfalls die sie begleitende Vorstellung (38 a). Sokrates gesteht das zu und erläutert für die Erwartung einer zukünftigen lustvollen Handlung, die jedoch nicht eintritt, daß der Betreffende Lust habe an Dingen, die weder waren, noch sind, noch meistens sein werden (40 d). - Dadurch zeigt er, daß es sinnvoll sein kann, von falschen Lüsten bei *zukünftigen* Ereignissen zu sprechen. Der Gedanke wird dann jedoch auch auf *gegenwärtige* Lüste übertragen, insofern die Lust nicht mehr an der Zukunft, sondern an der wahrhaften Einschätzung durch den Kalkül gemessen wird. Im ersten Fall ist die unberechtigte Erwartung lustvoll, die spätere Enttäuschung jedoch schmerzlich (vgl. Hermann, S. 53f).

¹⁴⁷ Dieser Fehler war ja im 'Protagoras' eine der Ursache für die Willensschwäche.

¹⁴⁸ Platon nennt als Beispiele etwa Wehmut, ergötzende Trauer in Tragödien, Freude über das Unglück eines Menschen, den man mißgünstig beneidet.

¹⁴⁹ Ταῦτας τοῖνυν τὰς τῶν μαθημάτων ἡδονὰς ἀμείκτους τε εἶναι λύπαις ῥητέον καὶ οὐδαμῶς τῶν πολλῶν ἀνθρώπων ἀλλὰ τῶν σφόδρα ὀλίγων. (52 b 6ff).

Lust.¹⁵⁰ Hier weicht PLATON also von der rein quantitativen Betrachtung zugunsten einer qualitativen ab.

Ein weiterer Teil des Dialoges (53 d - 59 d) ist wiederum eher metaphysischen Betrachtungen gewidmet, die zeigen sollen, daß die Lust als dem Werden zugehörig nicht "das Gute" sein könne, wohingegen sich die Erkenntnisse, vor allem die Dialektik, als dem Sein verwandter zeigen.

Nach diesem Einschub und einer Rekapitulation der Gedanken geht SOKRATES an die Untersuchung der Frage, wie man Einsicht und Lust für das gute Leben mischen müsse, und an die Entscheidung, ob Lust oder ob Einsicht für die Glückseligkeit in höherem Maße entscheidend sei.

Dabei wird beschlossen, in das glückselige Leben **alle** vollkommenen und weniger vollkommenen Kenntnisse einzulassen, nicht jedoch alle Lüste, sondern nur die wahren und reinen, die der Vernunft verwandt sind, sowie diejenigen Lüste, die mit Gesundheit, Besonnenheit und jeglicher Tugend verbunden sind. Die anderen, wilden, Lüste hemmen nämlich Einsicht und Vernunft, indem sie Verwirrung und Unordnung in der Seele bewirken und somit - so dürfen wir schließen - die Glückseligkeit in Frage stellen.

Diese Lüste, die mit Unvernunft und anderen Übeln verbunden sind, kann die verständige Seele nicht für sich wünschen, die das Gute im Menschen und dem Universum erkennen sowie die *Idee des Guten* erahnen möchte.¹⁵¹

Da sich das gemischte Leben als gut dargestellt hatte, muß das Gute in ihm in irgendeiner Form *manifest* sein:

Die offensichtlichsten Merkmale einer guten Mischung sind nun Schönheit, Verhältnismäßigkeit und Wahrheit.¹⁵²

Mit diesen Attributen ist aber die Vernunft (φρόνησις, νοῦς, ἐπιστήμη) näher verwandt als die Lust. Somit verfehlt die Lust auch den zweiten Rang in den menschlichen Besitztümern.

SOKRATES stellt (66a - c) die folgende *Skala* auf, die die Bedeutung der einzelnen Punkte für ein glückseliges Leben abstufen soll:

¹⁵⁰ ἀρκεῖ νοεῖν... ὥς ἄρα καὶ σύμπασα ἡδονὴ καὶ σμικρὰ μεγάλης καὶ ὀλίγη πολλῆς, καθαρὰ λύπης, ἡδίων καὶ ἀληθεστέρα καὶ καλίων γίγνεται ἅν. (53 b 9 - c 2).

¹⁵¹ Ich zitiere nur den zweiten Relativsatz: μαθεῖν πειράσθαι τι ποτε ἔν τ' ἀνθρώπῳ καὶ τῷ παντὶ πέφυκεν ἀγαθὸν καὶ τίνα ἰδέαν αὐτὴν εἶναι ποτε μαντευτέον. (64 a 1ff).

¹⁵² κάλλει καὶ συμμετρίας καὶ ἀληθείας (65 a 2).

1. Alles, was Maß (μέτρον) hat, maßvoll (μέτριον) und gelegen (καίριον) ist.¹⁵³
2. Das Gleichmäßige (σύμμετρον), Schöne (καλόν), Vollendete (τέλεον) und Hinlängliche (ἱκανόν) und alles, was in diese Klasse gehört.
3. Vernunft und Einsicht (νοῦς καὶ φρόνησις).
4. Erkenntnisse (ἐπιστήμαι), Künste (τεχναι) und richtige Vorstellungen (δόξαι ὀρθαί).
5. Die reinen Lüste der Seele (ἡδοναὶ ἄλυποι, καθαραὶ τῆς ψυχῆς αὐτῆς).

2.3 Eine Bewertung von PLATONS Ausführungen zu Tugend und Lust

2.3.1 Der Ausgangspunkt: Das Verhältnis von Tugend und Glückseligkeit

PLATON sah, daß der Mensch nicht immer nach dem strebt, was er als sittlich verbindlich erkennt. Der Mensch versucht oft, seine Ziele durch eine Umgehung von Gesetzen und Moral zu erlangen. Seine Ziele erscheinen ihm als ein Gut, das sich von dem Gut anderer Menschen abhebt und mit diesem oft ganz unvereinbar ist. Der Pfad der Tugend erscheint oftmals als zu steil, so daß man ihn verläßt.

PLATON wählt für seine Rechtfertigung des tugendhaften Lebens nicht die Verabsolutierung des Guten als *Wert an sich*. Vielmehr stellt er die Unabdingbarkeit der Tugend für ein glückseliges Leben, welches das Ziel eines jeden Menschen ist, dar. Zu diesem Zwecke muß er aufzeigen, hinsichtlich welcher Faktoren die Glückseligkeit von ihrem Gegenteil abweicht.

2.3.2 Lust und Schmerz als Determinanten des menschlichen Strebens

PLATON stellt den Menschen als allein durch sein Streben nach Lust und seine Meidung des Schmerzes determiniert dar. Diese *monistische* Strebenstheorie schließt ein bewußtes, freiwilliges Handeln gegen den eigenen Vorteil radikal aus. Sittlichkeit erscheint stets nur als verfeinerte Form des Egoismus. Diese unfreundliche, jedoch haltbare Position steht konträr zu einem absoluten Guten, wie es etwa KANT vorschwebte. Ebenfalls erhebt sich ein Gegensatz zu

¹⁵³ Der Text macht Schwierigkeiten. Ich schließe mich Goslings (S. 137) Argumentation an, der eine in den Text geratene Glosse vermutet und athetiere den Passus nach νομίζειν, so daß eine ähnliche Gliederung des Gedankens wie im zweiten Punkt der Skala (66 b 1ff) vorliegt.

einer (eher *dualistischen*) Gefühlsethik, die sittliches Handeln zwar als eine Form der Selbstverwirklichung des Menschen ansieht, dabei jedoch eine Selbstaufopferung nicht ausschließt.

PLATON thematisiert die *Willensfreiheit* trotz der offensichtlichen Determination nicht. Diese ist der Sittlichkeit ja auch nicht im Wege, sie ist vielmehr die Bedingung der Möglichkeit derselben!¹⁵⁴

Ohne auf weitere psychologische Erörterungen zuzugreifen, stellt PLATON die Verfehlung eines möglichst hohen Überschusses an Lust gegenüber dem Schmerz konsequent als Unverstand dar. Die Willensschwäche, die sich in Handlungen zeigt, die später bereut und als übel erkannt werden, ist ein offensichtliches Beispiel für die Verfehlung des eigentlichen Handlungszieles. Eine verbesserte Einsicht in den Zusammenhang einer Handlung mit Lust und Unlust (im Falle der Willensschwäche) und die dazu erforderliche Einsicht in das Wesen der Lust überhaupt erlaubt nach PLATON eine Optimierung des von der Natur (den drei Seelenteilen) vorgegebenen Zieles. Die Vernunft ist die Sklavin der Leidenschaften!

2.3.3 PLATONS Lustbegriff

"«Gut ist, was glücksmehrend ist.» Ja, hier scheinen alle übereinzustimmen; aber nur in den Worten, nicht in dem, was sie mit den Worten meinen, und geht man auf die Meinung zurück, so zerrinnt jene anscheinende Einhelligkeit." (Friedrich Waismann)¹⁵⁵

PLATON erkennt die *lebenserhaltende* Kraft der körperlichen Lüste. Sie dienen dem Ausgleich eines die Harmonie zerstörenden Mangels, der lebensbedrohend sein kann. Darüber hinaus kann aber auch die Lust die Harmonie zerstören, wenn sie in einem Übermaß genossen wird. Das rechte Maß zu treffen ist nun nicht Sache der Lust, sondern der Einsicht.

In einer Vielzahl der körperlichen Lüste ist abgesehen von der Tatsache, daß sie nach bestimmten Sittencodices als verwerflich angesehen werden, auf den ersten Blick kein Mangel zu entdecken. Vor allem gegen diese Lüste argumentiert PLATON. Dabei geht er vom Beispiel der Willensschwäche aus, die von der Menge als Begründung für unfreiwillige Handlungen genannt wird. Hier kann er auf einem volkstümlichen Niveau darlegen, daß unfreiwillige Handlungen auf Unverstand beruhen: Eine nahe Lust wird überschätzt, weil die entfernteren, mit ihr verbundenen Schmerzgefühle nicht deutlich genug gesehen werden.

¹⁵⁴ Das Bewußtsein des Problemcharakters der Willensfreiheit treffen wir erst im Hellenismus an, vgl. Huby, vor allem S. 357f

¹⁵⁵ Waismann, Ethik und Wissenschaft, S. 168

Dieser Gedanke der Fehleinschätzung wird dann auf alle Formen körperlicher Lust übertragen: sie sind Mischformen von Lust und Schmerz, wobei das genaue Verhältnis berechnet werden muß, um über den wahrhaften Wert zu entscheiden. Die Heftigkeit der Lustempfindung bewirkt nach PLATON bei den Unverständigen eine Nichtbeachtung der vorhergehenden oder folgenden Schmerzempfindungen. Eine exakte Bewertung durch den Kalkül jedoch erweist alle körperlichen Lüste als bloßen *Ausgleich* eines Schmerzes, wobei ein leichtes Übermaß mitunter des Schmerzes, mitunter der Lust eintritt. Die Verfolgung der körperlichen Lüste erscheint PLATON darum als Dummheit: wer diese Lust will, will auch den Schmerz.

PLATON stellt den körperlichen Lüsten die reinen, unvermischten gegenüber. Diese stehen jedoch mit Ausnahme weniger (wie der am Riechen, die fast wie ein höhnisches Zugeständnis an die Menge wirkt) nur einer Elite offen. Wenn PLATON in seinem intellektuellen Hochmut der Menge den Genuß wahrer Lust mehr oder weniger abspricht, so zeigt sich seine Verachtung noch mehr in der Tatsache, daß er ihr auch keine Tugend zuerkennt: Tugend setzt nämlich eine Verachtung des Körperlichen voraus, die die Menge nicht teilt. Diese ist nach PLATON nicht mitunter unmäßig, sondern schlechthin dumm. Es bleibt ihr nur eine Orientierung am Leben und den Weisungen der Philosophen, weil die eigene Unzulänglichkeit ein selbstverantwortliches Entscheiden nicht angeraten erscheinen läßt.

Dieser zutiefst antidemokratischen Haltung können wir heute eine eher liberale, freiheitliche entgegenstellen. Diese zeigt sich darin, daß wir nicht versuchen, subjektive Empfindungen wie die der Lust zu objektivieren. Wir verstehen die Lust als eine angenehme Empfindung, und allenfalls in einem philosophischen Kontext wird versucht, alle Handlungen mit Lust in Verbindung zu bringen, wobei dieser Sprachgebrauch künstlich wirkt.

Zwar wird man den Gedanken der Schmerzhaftigkeit der Lüste anerkennen und bei manchen Extremformen urteilen, daß ihr Schmerzanteil unverhältnismäßig hoch ist, jedoch führt dies nicht notwendig zu einer Diskreditierung jeder Form von körperlicher Lust. Wenn PLATON die Freude über das Ende einer Krankheit und den neutralen schmerzfreien Zustand als 'scheinbare' Lust bezeichnet, so können wir ihm folgen, wenn er sagt, daß es unverständlich ist, daß jemand diese (Schein-) Lust als *erstrebenswert* einschätzt. Dies hieße ja, daß er sie wieder begehrt, was angesichts der Krankheit, die der Lust vorhergehen muß, unverständlich ist. Jedoch ist nicht jede körperliche Lust mit der beschriebenen zu vergleichen:

Über die von PLATON als lebenserhaltend angesehenen Lüste hinaus erkennen wir nämlich auch Lüste als erstrebenswert an, die mit einer gewissen Unbändigkeit und Heftigkeit verbunden sind, ohne deshalb zu glauben, einen Schaden auf uns zu ziehen oder in dieser Lust betrogen zu sein. PLATONS "Odi profanum vulgus..." (HORAZ, Carmina III, 1) stellen wir eine Vielzahl der körperlichen Lüste als durchaus angenehm entgegen, obgleich wir ihren Mischcharakter anerkennen. Wir urteilen jedoch über den Schmerzgehalt anders als PLATON.

Die verwerflichen Lüste, die in unserer freien Gesellschaft sehr dezimiert sind, verurteilen wir nicht wegen ihres Schmerzcharakters, sondern aus sittlichen Erwägungen, die mit Lust in keinem Zusammenhang stehen, ja sich völlig disparat verhalten. Wir *argumentieren* nicht monistisch. Freilich zeigt sich in der *Praxis* der Beeinflussung, der Erziehung und der Bestrafung, daß wir durch gewisse Repressalien unliebsame Handlungen mit einer 'unlustvollen' Tönung versehen wollen.

Es erscheint gezwungen, wenn PLATON zur Diskreditierung der verwerflichen Lüste, die ja zumeist körperlicher oder begehrllicher Natur (z. B. Streben nach materieller Bereicherung) sind, *alle* gemischten Lüste verwirft.

Überdies erscheint die Verabsolutierung des *Glücks der Intellektuellen* unverständlich, was vielleicht damit zusammenhängt, daß wir Wissenschaft nicht mit den 'hehren' Ideen PLATONS verbinden. Jedoch hat auch ARISTOTELES das Leben nach den dianoetischen Tugenden in der 'Nikomachischen Ethik' (X 8-9) als im höchsten Maße glückselig beschrieben.

Der Vergleich mit der Moderne soll ausdrücken, was bei PLATON, abgesehen von der nicht verbindlichen inhaltlichen Füllung des Begriffes Lust bzw. Glück, zu bemängeln ist: die uns fremde Menschenverachtung und Weltferne eines dogmatischen Philosophen, der unter dem Deckmantel des Guten seine als allgemein verbindlich gedachten Wertvorstellungen 'beweisen' will. Es wird deutlich, daß PLATONS 'Objektivierung' in der Ethik, sein Tugendwissen, eine Verabsolutierung von persönlichen Wertschätzungen darstellt. Wornin liegt letztendlich die Verbindlichkeit von PLATONS Glücksauffassung? Der moderne Leser kann unserem Philosophen zunächst keinen naturalistischen Fehlschluß¹⁵⁶ vorwerfen. PLATON geht ja von dem aus, was *alle* Menschen erstreben. Er versucht nur, *hypothetische* Handlungsanweisungen zu vermitteln, solche, die Mittel zu dem

¹⁵⁶ Ich gebrauche den Ausdruck 'naturalistischer Fehlschluß' im Sinne eines Überganges von einer bloßen Beschreibung zu einer Handlungsaufforderung. George E. Moore freilich würde Platon schon bei seiner Bestimmung der Lust als Ziel allen Handelns diesen Vorwurf machen. Vgl. die Moore-Behandlung im Anhangteil (7.3)

gegebenen Ziele gebieten. Jedoch zeigt die genauere Untersuchung, daß PLATONS Lustbegriff nicht mit dem des Volkes übereinstimmt. Zu PLATONS inhaltlicher Füllung muß man sich erst bekennen (also liegt doch in einem gewissen Sinne ein naturalistischer Fehlschluß vor), man muß das Ziel der philosophischen Kontemplation ebenfalls wünschen. Was aber tut die Menge, die kein Interesse an einer Übung ihrer geistigen Fähigkeiten hat, womöglich gar nicht über diese verfügt?

Das Leben, das PLATON der Menge als Ideal zuteilt, wirkt freudlos und unbefriedigend. Der Versuch der Volkstümlichkeit des Philosophen, indem er sich der Menge als Berater in Fragen der Erreichung des allen gemeinsamen Lebenszieles darstellt, ist im Grunde Ausdruck seiner Verachtung: Weder ist die Menge nach PLATON in der Lage, reine Lust zu genießen, noch kann sie tugendhaft sein, weil sie aufgrund ihrer niederen Seele zu sehr am Körperlichen hängt. Ohne Tugend aber gibt es auch keine Glückseligkeit!

PLATON weist der Menge somit nur auf, wie sie in einem angeblich *neutralen* Zustand in hohem Maße von Schmerz frei sein kann.

2.3.4 Eine Ethik allenfalls für Philosophen

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß es statistisch gesehen vorteilhaft ist, sich sittlich und gesetzestreu zu verhalten. Ebensovienig jedoch, daß es mitunter dem Unsittlichen sehr gut, dem Tugendhaften oft schlecht ergeht. Dieser bedauerlichen Wahrheit tritt PLATON in einer Argumentation entgegen, die das Kind mit dem Bade ausschüttet. Außer einer Lobpreisung an die eigene Adresse und einer Absage an die verachtete Menge wird nichts bewirkt. PLATONS Lustbegriff ist zu elitär, zu starr auf Weltflucht fixiert, als daß er wirklich überzeugen könnte. Auch oder vielleicht vor allem körperliche Lüste sind ein Gut für den Menschen.

Wahre Tugend bedingt nach PLATON eine Verachtung der körperlichen Lust, was sich vor allem an Besonnenheit und Tapferkeit zeigt. Dadurch zeigt er auf, daß die Menge der Tugend nicht fähig ist, sondern das allein den Philosophen zukommt.

Somit hat er nicht nur den Lustbegriff neu definiert, *sondern auch den der Tugend*. Dieses Verhaltensideal ist der Menge unerreichbar. Sie kann nur durch Schmähungen und Strafen, durch Ehren und Belohnungen auf den Weg der scheinbaren Tugend gebracht werden. Somit ist das Leben der Menge für PLATON überhaupt nur bloßer Schein.

Unter diesen Voraussetzungen kann es nicht verwundern, wenn der Versuch, die Glückseligkeit allein im tugendhaften Leben zu lokalisieren, scheitert. Diese Ethik gilt nur für Philosophen, die Menge wird auf andere Weise gelenkt: durch

scheinbare Lüste und scheinbaren Schmerz zu allenfalls einer scheinbaren Tugend.

3 Der ethische Nonkognitivismus DAVID HUMES und die absoluten Wertethiken von RICHARD PRICE und IMMANUEL KANT

"Bei den Philosophen... erhebt sich die Frage, ob die Schuld oder sittliche Härlichkeit einer solchen (verwerflichen, M.R.) Handlung durch demonstrative Beweisführung erkannt, oder durch einen inneren Sinn und vermittelt eines Gefühls, das durch die Betrachtung einer solchen Handlung naturgemäß hervorgerufen wird, erlebt wird." (David Hume)¹

3.1 DAVID HUME

3.1.1 Die experimentelle Methode in der Ethik

DAVID HUME (1711-1776) hat eindringlich darauf verwiesen, daß Vernunft keine Grundlage für Sittlichkeit sein könne. Wir alle wissen um moralische und unmoralische Handlungen. Sie sind nichts Außerweltliches. Im täglichen Umgang mit Menschen erfahren wir, daß wir mit unseren Mitmenschen einiges als verwerflich, anderes als tugendhaft bewerten. Warum aber tun wir das?

Viele neuzeitliche Autoren - so HUME - gehen über eine genaue Untersuchung dieser Frage hinweg und suchen den *Verpflichtungscharakter* der moralischen Handlungen durch Vernunftargumente zu begründen. Die Grenzen dieser Methode zeigt HUME auf.

HUME selbst wählt eine andere Vorgehensweise. Wie schon der Titel seines Erstlingswerkes (*A Treatise on Human Nature: being an Attempt to introduce the Experimental Method of reasoning into Moral Subjects*) von 1740 verrät, geht es ihm um eine an der erfolgreichen naturwissenschaftlichen Methodik orientierte Untersuchung der Umstände unseres sittlichen Wertens. Im späteren *Enquiry concerning the Principles of Morals* von 1777 (posthum) schreibt unser Autor:

"In der Naturwissenschaft ist man jetzt von der Leidenschaft für Systeme und Hypothesen geheilt und will nur noch auf Beweisgründe hören, die aus der Erfahrung stammen. Es ist hohe Zeit, bei allen moralischen Untersuchungen die gleiche Reform anzustreben und jedes nicht auf Tatsachen und Beobachtung beruhende ethische System abzulehnen, wie scharfsinnig und geistreich es auch sein mag."²

3.1.2 Tugend und Erkenntnis

Am Anfang des dritten Buches des *Treatise* legt HUME dar, daß moralische Wertungen und Handlungen nicht allein durch die Vernunft (reason) ab- und hergeleitet werden:

¹ Hume (1), Buch III, S. 208.

² Hume (2), S. 9f - Flew (On The Interpretation of Hume, S. 284) bezeichnet die *Enquiry* als Prolegomena zu einer Mechanik der Moral ("Prolegomena to the Mechanics of Morals").

Bekanntlich sieht HUME alle Tätigkeiten des menschlichen Geistes als *Perzeptionen* an. Diese teilt er wiederum in zwei Klassen: Eindrücke und Vorstellungen.³

So kann er folgerichtig die Frage stellen:

*"Unterscheiden wir zwischen Laster und Tugend, d. h. erklären wir eine Handlung für lobens- oder tadelnswert, auf Grund unserer Vorstellungen oder auf Grund unserer Eindrücke?"*⁴

Nun hatte HUME schon in Buch II (Teil III, Abschnitt 3) gezeigt, "daß die Vernunft vollkommen passiv ist und weder Affekte noch Handlungen jemals verhindern oder hervorrufen kann."⁵ Sittlichkeit hingegen ist durch die Erregung von Affekten (z. B. das Gewissen) offensichtlich in der Lage, Handlungen zu verhindern oder zu bewirken. Somit ist schon aus HUMES Definition von Vernunft die obige Frage beantwortet. HUME beschränkt sich deshalb im dritten Buch auf eine geraffte Untersuchung, die jedoch seine Einschätzung der Zuständigkeit von Vernunft in sittlichen Fragen begründen und vertiefen soll. Dabei bedient er sich zur Widerlegung seiner philosophischen Gegner durchgängig der 'reductio ad absurdum', da er einen positiven Beweis für seine Position nicht geben kann. Unter seine Gegner fallen solche, die "behaupten, Tugend sei nichts anderes als Übereinstimmung mit der Vernunft; es gebe ewig gültige Unterschiede des

³ "Es ist.. bemerkt worden, daß dem Geist nie etwas anderes gegenwärtig ist, als seine Perzeptionen. Alle die Tätigkeiten des Sehens, Hörens, Urteilens, Liebens, Hassens und Denkens fallen unter diese Bezeichnung. Der Geist kann sich in keiner Weise betätigen, die nicht unter den Begriff der *Perzeption* gebracht werden könnte... Die Perzeptionen nun zerfallen in zwei Arten, nämlich *Eindrücke* und *Vorstellungen* " (Hume (1), Buch III, S. 196). Hume führt diesen Nachweis in den ersten beiden Büchern des genannten Werkes.

Im späteren Werk, 'An Enquiry Concerning Human Understanding', von 1758 schreibt er: "Wir wollen ... alle Perzeptionen des Geistes in zwei Klassen oder Arten unterteilen, die durch ihre verschiedenen Grade der Stärke und Lebendigkeit unterschieden sind; die schwächsten und am wenigsten lebhaften werden gemeinhin Gedanken (THOUGHTS) oder Vorstellungen (IDEAS) genannt." (Hume (3), S. 32).

Die stärkeren und lebendigeren Perzeptionen bezeichnet Hume als Eindrücke (IMPRESSIONS). "Unter der Bezeichnung *Eindruck* verstehe ich... alle unsere lebhafteren Perzeptionen, wenn wir hören, sehen, fühlen, lieben, hassen, begehren oder wollen." (a. O.) Um den Unterschied zwischen den beiden Klassen von Perzeptionen zu beleuchten, gibt Hume unter anderen dieses Beispiel: "Wenn wir auf unsere früheren Gefühle und Gemütsregungen reflektieren, ist unser Gedanke ein getreuer Spiegel, der seine Gegenstände zuverlässig abbildet; doch die von ihm verwendeten Farben sind schwach und blaß im Vergleich zu den Farben unserer ursprünglichen Perzeptionen." (a. O.).

⁴ Hume (1), Buch III, S. 196.

⁵ Hume (1), Buch III, S. 198.

Seinsollenden und Nichtseinsollenden in den Dingen, die für jedes vernünftige Wesen, das über sie nachdenke, dieselben seien... und daß das Sittliche, ebenso wie die [demonstrative] Wahrheitserkenntnis, aus bloßen Vorstellungen und ihrer Gegenüberstellung und Vergleichung erkannt werde."⁶ Es handelt sich somit um Vertreter eines *rationalen ethischen Intuitionismus*, zu dem als besonders gutes Beispiel HUMES jüngerer Zeitgenosse RICHARD PRICE (1723-1791) gerechnet werden muß. Direkte Gegner unseres Autors waren aber unter anderen wohl RALPH CUDWORTH (1617-1688), SAMUEL CLARKE (1675-1729) und JOHN BALGUY (1686-1748).⁷

3.1.3 Korrespondenztheorie und Sittlichkeit

Wahrheit und Irrtum bestehen nach HUME in der Übereinstimmung bzw. Nicht-Übereinstimmung von Vorstellungen mit den "wirklichen Beziehungen der Vorstellungen oder mit dem wirklichen Dasein und den Tatsachen."⁸

Ob und inwieweit eine solche Übereinstimmung jedoch vorliegt, ist Sache der Vernunft. Diese hat kein anderes Betätigungsfeld. Sollte Sittlichkeit sich nun durch die Vernunft allein bestimmen lassen können, so müßte jene also mit irgendetwas übereinstimmen.

"Nun sind augenscheinlich unsere Affekte, unsere Wollungen und unsere Handlungen einer solchen Übereinstimmung nicht fähig; sie sind ursprüngliche Tatsachen und Wirklichkeiten, in sich selbst vollendet, ohne Hinweis auf andere Affekte, Wollungen und Handlungen. Man kann also unmöglich von ihnen sagen, daß sie richtig oder falsch sind, der Vernunft entsprechen oder ihr widerstreiten."⁹

Nach HUME ist der Vernunft nur folgender Anteil an Handlungen zuzubilligen: sie kann über die Natur eines Gegenstandes belehren und so Affekte erregen oder sie zeigt uns unter Zugrundelegung des Kausalverhältnisses auf, welche Mittel einen bestimmten Affekt hervorbringen.¹⁰

⁶ Hume (1), Buch III, S. 197. Der englische Text lautet: "Those who affirm that virtue is nothing but a conformity to reason; that there are eternal fitnesses and unfitnesses of things, which are the same to every rational being that considers them... All these systems concur in the opinion, that morality, like truth, is discern'd merely by ideas, and by their juxta-position and comparison." (Hume (4), S. 234f).

⁷ Einen Überblick über diese Autoren bietet Hudson, S. 2, 23-28.

⁸ Hume (1), Buch III, S. 198.

⁹ Hume (1), Buch III, S. 198f.

¹⁰ Hume (1), Buch III, S. 199f. Hume gibt ein Beispiel aus einem nichtmoralischen Kontext: "Ich erblicke z. B. eine Frucht, die in Wirklichkeit schlecht schmeckt, aus der Ferne und vermöge einer Verwechslung bilde ich mir ein, sie

Offensichtlich kann es hierbei zu Fehlern kommen, so daß die Handlung im nachhinein bedauert wird. Jedoch ist dieser Irrtum auf eine Tatsache bezogen und wird normalerweise nicht dem moralischen Charakter zugeschrieben. Ein solcher Irrtum bewirkt nach HUME eher Mitleid und Verzeihung als eine Verurteilung.¹¹

Allenfalls kann bei solchen Handlungen dem Urheber ein gewisses Versäumnis angelastet werden, daß er etwa zu leichtfertig gewesen sei. Diese Praxis ethischen Wertens jedoch ist wieder ein Hinweis darauf, daß Sittlichkeit nicht in einer Übereinstimmung mit der Vernunft (in diesem Fall also: die Übereinstimmung zwischen dem erwogenen und dem tatsächlichen Handlungsergebnis) besteht, denn eine Übereinstimmung läßt keine *Gradationen* (wie die der hier besprochenen *verminderten* Zurechenbarkeit) zu:

"Hinzufügen können wir noch besonders, daß jene Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung keine Abstufungen zuläßt, daß folglich alle Tugenden und alle Laster einander gleichwertig sein müßten."¹²

3.1.4 Ist Unsittlichkeit ein Irrtum bezüglich dessen, was recht ist?

Ein naheliegender Einwand gegen HUMES Position ist folgender: Es gibt tatsächlich *ideale* Handlungen, an denen sich menschliche Handlungen hinsichtlich ihrer Übereinstimmung messen lassen.

Jedoch ist dieser Einwand schnell entkräftet: wenn es solche idealen Handlungen gibt und menschliche Handlungen an ihnen gemessen werden können, so ist noch nicht gezeigt, daß die idealen Handlungen aus bloßer Vernunfttätigkeit erschlossen und als sittlich bewiesen werden können. Wie stellt man nämlich fest, daß die ideale Handlung eine solche ist?¹³

sei angenehm und schmecke köstlich. Dies ist ein erster Irrtum. Dann wähle ich gewisse Mittel, diese Frucht zu erlangen, die für meinen Zweck ungeeignet sind; dies ist ein zweiter Irrtum. Eine dritte Art des Irrtums, die möglicherweise in die auf unsere Handlungen bezüglichen Überlegungen eingehen könnte, gibt es nicht." (Hume (1), Buch III, S. 200f). Vgl. Hume (1), Buch II, S. 153f.

¹¹ Hume (1), Buch III, S. 200.

¹² Hume (1), Buch III, S. 201.

3.1.5 HUMES Kritik an WOLLASTON

HUME erwähnt im folgenden eine "schrullenhafte" Theorie. WOLLASTON¹⁴ hatte in einem Werk behauptet, daß die "Tendenz, einen... Irrtum (ein falsches Urteil in jemand anderem, M.R.) zu verursachen, der erste Ursprung und die ursprüngliche Quelle aller Sittlichkeit"¹⁵ sei. In einer Fußnote zu seinen Ausführungen macht HUME Aussagen, die für seine Position (vor allem hinsichtlich des Übergangs vom Sein zum Sollen) sehr aufschlußreich sind: Zwar könne die Beanspruchung fremden Gutes als eigenes (z. B. Diebstahl) falsche Vorstellungen erwecken, daß nämlich der Eindruck entstünde, es handele sich um eigenen Besitz, aber in dieser Erregung falscher Vorstellungen liege nicht die eigentliche Unsittlichkeit und Widerrechtlichkeit. HUME fragt:

"...sind Eigentum oder Recht oder Verpflichtung sinnvolle Begriffe, wenn nicht der Begriff der Sittlichkeit bereits vorausgesetzt ist?"¹⁶

Diese Aussage zeigt deutlich, daß Sittlichkeit nach HUME *ursprünglich* und nicht bloße Vereinbarung ist. Auch das Reden über Sittlichkeit setzt dieselbe als gegeben und empfunden voraus. In diesem Sinne fährt HUME fort:

Undankbarkeit gegen einen Wohltäter erwecke zwar den Anschein, man habe keine Wohltaten empfangen, aber die Pflicht zur Dankbarkeit resultiere nicht allein aus den empfangenen Diensten. Sie setzt nämlich voraus, "daß es bereits einen bestimmten Begriff von Pflicht und Sittlichkeit gibt."¹⁷

In einer kurzen Darlegung faßt HUME seine Kritik an WOLLASTON zusammen:

"Aber eines genügt, um diese schrullenhafte Theorie gänzlich zu vernichten: Das ganze Problem der Sittlichkeit und Unsittlichkeit kehrt wieder in der Frage: weshalb denn nun eigentlich Wahrhaftigkeit tugendhaft und Lüge lasterhaft sei, der Art, daß der Wert und Unwert jeder anderen Handlung darnach sich bestimme. Ich will einmal zugeben, daß alle Unsittlichkeit aus dieser sogenannten Unwahrhaftigkeit des Handelns abzuleiten sei. Ich fordere dann aber zugleich, daß man mir einen einleuchtenden Grund angebe für die Behauptung der Unsittlichkeit dieser Unwahrhaftigkeit. Denkt man recht darüber nach, so findet man unser ganzes Problem so ungelöst, wie am Anfang."¹⁸

Offensichtlich wirft HUME WOLLASTON eine zirkuläre Argumentation vor. Jene Wahrhaftig- oder Unwahrhaftigkeit ist nicht eine Erklärung für Sittlichkeit, son-

¹⁴ Diesen Namen und den Titel des Werkes (*Religion of Nature Delineated*) entnehme ich einer Anmerkung der Herausgeber der englischen Ausgabe (Hume (4), S. 238).

¹⁵ Hume (1), Buch III, S. 202.

¹⁶ Hume (1), Buch III, S. 203.

¹⁷ Hume (1), Buch III, S. 203.

dern setzt dieselbe schon voraus. In einem späteren Kapitel wird davon aber noch eingehender die Rede sein.

3.1.6 Anforderungen an eine bloß rationale ethische Beweisführung

Nach der Erörterung dieser zeitgenössischen Position geht HUME zu einer grundlegenden Betrachtung über, um nicht zu weitschweifig zu sein. Er schreibt:

"Wären das Denken und der Verstand¹⁹ allein fähig, die Grenzen von Recht und Unrecht zu bestimmen, so müßte das Wesen der Tugend und des Lasters entweder in gewissen Beziehungen der Objekte liegen, oder eine Tatsache sein, die auf dem Wege des Schlusses entdeckt wird... Die Tätigkeit des menschlichen Verstandes zerfällt in diese zwei Arten, das Vergleichen von Vorstellungen und das Schließen aus Tatsachen."²⁰

Wenn Sittlichkeit also demonstrativ bewiesen werden soll, so müßte sie das Resultat von einer der beiden oben genannten Tätigkeiten sein.

3.1.6.1 Sittlichkeit als Beziehungsgefüge?

Aufgrund seiner Erkenntnistheorie erkennt HUME nur vier Beziehungen an, die Evidenz und Gewißheit verbürgen: "Ähnlichkeit, Gegensätzlichkeit, Grade der Beschaffenheit und Verhältnisse der Menge und der Zahl."²¹

Nun finden sich diese Verhältnisse nicht nur in den menschlichen Handlungen und den ihnen vorangehenden inneren Vorgängen, sondern auch in der unbelebten Materie. HUME schließt daraus, "daß die Sittlichkeit nicht in einer dieser Beziehungen liegt, und das Bewußtsein derselben nicht in der Entdeckung dieser Beziehungen."²²

Dieser Schluß ist fraglos übereilt, denn es ist ja noch nicht von der genauen Beschaffenheit dieser Beziehungen gesprochen. Dessen wohl bewußt geht HUME zu einer Untersuchung, welche Forderungen man an eine Theorie stellen muß, die behauptet, daß sie sittliche Verhaltensweisen mit demonstrativer Gewißheit aus gewissen Beziehungen deduzieren und herbeiführen könne:

¹⁹ Hume spricht von "thought and understanding" (Hume (4), S. 240).

²⁰ Hume (1), Buch III, S. 204.

²¹ Hume (1), Buch III, S. 205.

²² Hume (1), Buch III, S. 205.

1. Forderung

Die gesuchten Beziehungen dürfen nicht an den *inneren* Vorgängen allein haften. Das würde zu dem Paradoxon führen, daß man sich selbst eines Verbrechens anklagen könnte, ohne auch nur im geringsten eine *äußerliche* Tat begangen zu haben.

Ferner dürfen sie auch nicht *allein* an äußeren Gegenständen haften. Das würde nach HUME zu der Absurdität führen, "daß auch unbeseelte Dinge sittliche Schönheit und sittliche Häßlichkeit haben können."²³

Somit kann das gesuchte Gefüge allenfalls in Beziehungen zwischen inneren Akten *und* äußeren Gegenständen bestehen. HUME suggeriert jedoch Skepsis bezüglich dieser Hoffnung: Eine Beziehung zwischen inneren Akten und äußeren Gegenständen könne in derselben Form unschwer auch zwischen inneren Akten oder äußeren Gegenständen für sich betrachtet bestehen; was zu der obigen Absurdität führt.

2. Forderung

Es ist nicht damit getan, die gesuchten Beziehungen zu zeigen, "sondern man muß auch den Zusammenhang zwischen diesen Beziehungen und dem Willen nachweisen. Und man muß beweisen, daß dieser Zusammenhang so notwendig ist, daß er sich in allen normalen geistigen Individuen vorfinden und dieselben beeinflussen muß, mögen die Unterschiede zwischen diesen Geistern in anderer Hinsicht noch so groß und schließlich unendlich groß sein."²⁴ Es geht mit anderen Worten um die Verbindung von der Erkenntnis zur sittlichen Tat.

Die erste Forderung hält HUME wie die zweite für undurchführbar. Keine Beziehung für sich allein könne Handlungen hervorrufen, denn die sie erkennende Vernunft ist passiv (s. o.). Auch sei die Erfahrung als allein berechtigte Instanz in Sachen eines Kausalverhältnisses nicht in der Lage, derartige Beziehungen für die Sittlichkeit aufzufinden.

Ebenso könne nicht a priori gezeigt werden, "wie jene Beziehungen, wenn sie wirklich vorhanden und erkennbar wären, allgemein zwingend und verpflichtend sein sollten."²⁵

²³ Hume (1), Buch III, S. 206.

²⁴ Hume (1), Buch III, S. 207.

²⁵ Hume (1), Buch III, S. 208.

Um seine Position nicht nur zu behaupten, sondern auch zu verdeutlichen, wählt HUME zwei Beispiele. Er vergleicht zunächst einen jungen Baum, der aufwächst und schließlich den elterlichen Baum an seiner Seite vernichtet, mit dem unter Menschen als uneingeschränkt ruchlos angesehenen Elternmord. In der Tat sind die Beziehungen, die auftreten, einander sehr ähnlich. HUME widerspricht dem Einwand, daß der Unterschied in der *freien* Wahl des Menschen bestehe. Der Wille sei auch nur eine Ursache, welche im Falle des Baumes die Gesetze der Materie und der Bewegung ausmachten. Zwar seien die Ursachen verschieden, nicht jedoch die resultierenden Beziehungen. Diese seien gleich, ohne daß in *beiden* Fällen von Unsittlichkeit gesprochen werde.

Im zweiten und überzeugenderen Beispiel spricht HUME von der Blutschande bei Menschen und Tieren. Erregt das eine tiefen Abscheu, so ist das andere ohne jeden Makel, obgleich die Beziehungen dieselben sind. Der Einwand, die Tiere hätten eben keine Vernunft, um die Schändlichkeit zu erkennen und seien deshalb nicht mit Schuld behaftet, wird von HUME als zirkulär bezeichnet: die Vernunft könne die Schändlichkeit nur dann erkennen, wenn sie auch wirklich vorhanden sei.

Der Zirkel liegt darin, daß Vernunft sowohl Bedingung der Möglichkeit als auch der Erkenntnis von Schändlichkeit sein soll: "Denn die 'Schändlichkeit' muß bestehen, ehe die Vernunft sie als solche erkennen kann; sie ist daher unabhängig von den Entscheidungen der Vernunft, und vielmehr ihr Gegenstand als ihr Ergebnis."²⁶

Da die *Beziehungen* völlig gleich seien, nicht jedoch die daraus resultierenden *sittlichen Wertungen*, schließt HUME, daß es nicht die Erkenntnis von Beziehungen ist, die zu sittlichem Werten und Verhalten führt. "Die Vernunft muß sie (die Pflichten und Nötigungen der Sittlichkeit, M.R.) finden, und kann sie niemals erzeugen."²⁷

3.1.6.2 Sittlichkeit als Tatsache?

Daß Tugend und Laster nicht Tatsachen sind, welche die bloße Vernunft erschließt, ist nach HUME (und tatsächlich) leicht zu beweisen. Als Beispiel bedient sich HUME des absichtlichen Mordes:

"Betrachtet denselben von allen Seiten und seht zu, ob Ihr das tatsächliche oder realiter Existierende finden könnt, was Ihr *Laster* nennt. Wie Ihr das Ding

²⁶ Hume (1), Buch III, S. 209.

²⁷ Hume (1), Buch III, S. 210.

auch ansehen möget, Ihr findet nur gewisse Affekte, Motive, Willensentscheidungen und Gedanken."²⁸

Es ist nach HUME nicht eine *äußerliche* Eigenschaft, die Lob oder Tadel ausmacht, sondern eine hinzukommende *innere* Bewertung in Form eines Affekts:

"Erklärt Ihr eine Handlung oder einen Charakter für lasterhaft, so meint Ihr... nichts anderes, als daß Ihr zufolge der Beschaffenheit Eurer Natur ein unmittelbares Bewußtsein oder Gefühl des Tadels bei der Betrachtung dieser Handlung oder dieses Charakters habt."²⁹

Wenn nun HUME auf die Bedeutung dieser inneren Wertung für Sittlichkeit pocht und sie als allein maßgeblich betrachtet, so glaubt er dennoch nicht, daß sich diese Wertung *regellos und zufällig* einstellt: Vernunft ist ihm durchaus in der Lage, Kausalverhältnisse zwischen Handlung oder Charakter in der Außenwelt und innerlicher sittlicher Beurteilung *aus der Erfahrung* zu erschließen (HUME untersucht dieses Verhältnis in späteren Abschnitten). Dabei ist diese Wertung eine Tatsache, aber eine des Fühlens, nicht der Vernunft (wie manche seiner Gegner behaupten). Diese Tatsache sagt nichts über die *Natur* der Handlung oder des Charakters aus, sondern etwas über die Art der Empfindung.³⁰ Wie Töne, Farben, Wärme und Kälte sind auch Laster und Tugend "keine Eigenschaften der Gegenstände, sondern Perzeptionen des Geistes."³¹

Somit ist für HUME bewiesen, daß die Vernunft Sittlichkeit zwar nachvollziehen, nicht aber allein hervorbringen kann. Die Entscheidung, ob eine Handlung einen sittlichen Charakter hat oder nicht, beruht auf einer unmittelbaren Empfindung des Individuums, nicht auf einer rationalen Beweisführung aus bloßen Vorstellungen.

HUMES Schlußfolgerungen wirken abrupt und gewaltsam. Jedoch kann man dem entgegenhalten, daß die Beweislast auf Seiten seiner philosophischen Gegner liegt: wenn diese *demonstrative* Gewißheit und *Autonomie der Vernunft* in sittlichen Fragen behaupten, so müssen sie diese auch tatsächlich nachweisen. Das aber gelingt ihnen nicht. HUMES Argumentation ist daher rein negativ: durch die oben genannte 'reductio ad absurdum' werden die Behauptungen seiner Gegner entkräftet.

Im Sinne seiner zweiten Forderung, die er im Falle der rein demonstrativen Beweise der Ethik für unerfüllbar hielt, macht HUME am Ende des ersten Ab-

²⁸ Hume (1), Buch III, S. 210.

²⁹ Hume (1), Buch III, S. 211.

³⁰ "Here is a matter of fact; but 'tis the object of feeling, not of reason. It lies in yourself, not in the object." (Hume (4), S. 245).

³¹ Hume (1), Buch III, S. 211.

schnittes in vornehmer Bescheidenheit noch eine "Bemerkung..., der man vielleicht einige Wichtigkeit nicht absprechen wird."³²

3.1.7 Der Übergang vom Sein zum Sollen

Hatte HUME in seinen Erörterungen das Verhältnis zwischen bestimmten äußeren Gegenständen und inneren sittlichen Wertungen nicht weiter untersucht und eine Rückführbarkeit auf bloß rationale Erwägungen geleugnet, so bezichtigt er in dieser abschließenden Bemerkung andere Philosophen des Fehlers, eine solche Beziehung nicht bewiesen, jedoch offenbar stillschweigend in ihren scheinbar rein demonstrativen Darlegungen vorausgesetzt zu haben. Er schreibt:

"In jedem Moralsystem, das mir bisher vorkam, habe ich immer bemerkt, daß der Verfasser eine Zeitlang in der gewöhnlichen Betrachtungsweise vorgeht, das Dasein Gottes feststellt oder Beobachtungen über menschliche Dinge vorbringt. Plötzlich werde ich damit überrascht, daß mir anstatt der üblichen Verbindung von Worten mit "*ist*" und "*ist nicht*" kein Satz mehr begegnet, in dem nicht ein "*sollte*" oder "*sollte nicht*" sich fände. Dieser Wechsel vollzieht sich unmerklich; aber er ist von größter Wichtigkeit. Dies *sollte* oder *sollte nicht* drückt eine neue Beziehung oder Behauptung aus, muß also notwendigerweise beachtet und erklärt werden. Gleichzeitig muß ein Grund angegeben werden für etwas, das sonst ganz unbegreiflich scheint, nämlich dafür, wie diese neue Beziehung zurückgeführt werden kann auf andere, die von ihr ganz verschieden sind."³³

HUME bezichtigt eine solche Vorgehensweise offenbar eines dreifachen Fehlers: *Erstens* wird eine scheinbar rein demonstrative Beweisführung prétendiert, die HUME als unmöglich ansieht. *Zweitens* wird behauptet, das Verhältnis von den vorgebrachten deskriptiven Sätzen zu den sittlichen Schlüssen sei notwendig, ohne überhaupt zu bestimmen, welcher Art dieses Verhältnis ist. Denn es wird (*drittens*) gar nicht aufgezeigt, daß es sich um einen Übergang zwischen zwei völlig disparaten Aussageweisen handelt, so daß die Berechtigung eines solchen Überganges erst bewiesen werden müßte.

HUME beschließt den Abschnitt mit der Äußerung, er sei überzeugt, daß eine Beachtung seiner Ausführungen "alle gewöhnlichen Moralsysteme umstürzen und zeigen würde, daß die Unterscheidung von Laster und Tugend nicht in der

³² Hume (1), Buch III, S. 211.

³³ Hume (1), Buch III, S. 211. Aus diesem Zitat ergibt sich deutlich Humes Abneigung auch gegen religiöse Begründungen des sittlichen Handelns.

bloßen Beziehung der Gegenstände begründet ist, und nicht durch Vernunft erkannt wird."³⁴

3.1.8 Das moralische Gefühl

"Ich wünschte von ganzem Herzen, daß ich den Schluß vermeiden könnte, daß, weil Sittlichkeit nach Ihrer wie nach meiner Meinung nur durch das Gefühl bestimmt wird, sie nur die menschliche Natur und das menschliche Leben betrifft. Dies ist oft gegen Sie ins Feld geführt worden, und die Konsequenzen sind sehr bedeutsam." (David Hume an Francis Hutcheson)³⁵

3.1.8.1 Allgemeine Bestimmung des moralischen Gefühls

Nachdem HUME im ersten Abschnitt des ersten Teiles des dritten Buches seines 'Treatise' nachgewiesen hat, daß moralische Unterscheidungen nicht aus der bloßen Vernunft abgeleitet werden, geht er im zweiten Abschnitt näher auf das *moralische Gefühl* ein:

"Sittlichkeit wird also viel mehr gefühlt als beurteilt."³⁶

Dieses Fühlen läßt sich in der Weise beschreiben, daß tugendhafte Charaktere oder Handlungen einen angenehmen Eindruck erwecken, gegenteilige jedoch einen unangenehmen.

"Es gibt kein lieblicheres und schöneres Schauspiel als eine großmütige Tat, und keines, das uns mehr Abscheu einflößt als eine grausame und verräterische."³⁷

Jedoch ist die Einteilung in Lust und Unlust sehr allgemein. Welcher Art sind nun die speziellen moralischen Empfindungen? Wie unterscheiden sie sich von anderen Lust- und Unlustgefühlen? HUME konstatiert, daß unsere Bewunderung oder Hochachtung vor einer tugendhaften Tat im *direkten* Gefühl, nicht in einem Schluß aus einem Lustgefühl liegt:

"...wir *schließen* nicht daraus, daß ein Charakter uns erfreut, daß er tugendhaft sei, sondern, indem wir fühlen, daß er uns in einer bestimmten Weise erfreut, fühlen wir eben damit, daß er tugendhaft sei."³⁸ HUME behauptet mit anderen Worten einen speziellen Sinn, der - wie die Augen auf Licht - auf Sittliches und

³⁴ Hume (1), Buch III, S. 211f.

³⁵ In einem Brief von 1740: "I wish from my heart I could avoid concluding that since morality, according to your opinion as well as mine, is determined merely by sentiment, it regards only human nature and human life. This has often been urged against you, and the consequences are very momentous." (zitiert bei Flew, *On The Interpretation of Hume*, S. 282; übersetzt von M.R.).

³⁶ Hume (1), Buch III, S. 212.

³⁷ Hume (1), Buch III, S. 212.

³⁸ Hume (1), Buch III, S. 213.

Unsittliches reagiert. Einen solchen Sinn hatten vor ihm bereits ANTHONY ASHLEY COOPER (1671-1713), der dritte EARL OF SHAFTESBURY, und FRANCIS HUTCHESON (1694-1746) behauptet.³⁹

3.1.8.2 Bestimmung der Lust an tugendhaften Handlungen

HUME stellt fest, daß unsere Lustempfindungen sehr verschieden sind. So ist der Genuß eines musikalischen Werkes und der eines Weines sehr verschieden, obwohl es sich in beiden Fällen um eine Lust handelt. Auch sind die Lustempfindungen, die von Charakteren oder Handlungen ausgehen, nicht immer sittlicher Natur: so die Freude an einer schönen Stimme.

Was sittliche Lustempfindungen ausmacht, ist nach HUME deren *Zusammenhang* mit Liebe und Haß, Stolz und Niedergedrücktheit. Tugend und Laster liegen in unserem Charakter oder dem anderer und erwecken einen dieser vier Affekte. "Dies ist vielleicht die größte Wirkung von Tugend und Laster auf den menschlichen Geist."⁴⁰

3.1.8.3 Das Verhältnis von sittlichen Lustempfindungen zu Handlungen und Charakteren.

HUME untersucht nun, welche Gründe es gibt, daß bestimmte Handlungen und Charaktere bestimmte Lust- bzw. Unlustempfindungen erregen. Er hält es aufgrund der *Ökonomie der Natur* prinzipiell für ausgeschlossen, daß es für *jede* Pflicht *eine* Empfindung gibt:

"Solcher Sachverhalt würde den Maximen, nach welchen die Natur zu verfahren pflegt, nicht entsprechen... Es ist deshalb nötig, daß wir die Menge dieser primären Impulse beschränken und allgemeinere Prinzipien auffinden, auf die alle unsere sittlichen Begriffe sich gründen."⁴¹

3.1.8.4 Die Natur als Maßstab für Sittlichkeit?

Wo sich diese Prinzipien finden, ist nicht leicht zu bestimmen. Nach Ansicht vieler Philosophen befinden sie sich in der Natur.⁴² HUME unterscheidet drei Bedeutungen dieses Begriffs:

- Natur als Gegensatz zum Wunder. - Tugend und Laster sind keine Wunder,

³⁹ Vgl. für einen Überblick Hudson, S. 1, 18-22.

⁴⁰ Hume (1), Buch III, S. 215.

⁴¹ Hume (1), Buch III, S. 215.

⁴² Hume (Hume (1), Buch III, S. 217) erwähnt Theorien, nach denen Tugend gleichbedeutend mit dem Natürlichen, Laster mit dem Unnatürlichen sei, ohne Namen zu nennen.

also natürlich. Diese "Entdeckung" hat nach HUME keinen Erkenntniswert.

- Natur als Norm (im Gegensatz zum a) Seltenen und b) Außergewöhnlichen). Im Sinne des Gegensatzes zum *Seltenen* gibt es nichts Natürlicheres als unsere sittlichen Gefühle, denn: "Diese Gefühle wurzeln so tief in unserem Wesen und in unserem Gemüt, daß sie ohne gänzliche Vernichtung des menschlichen Geistes durch Krankheit oder Wahnsinn nicht ausgerottet und zerstört werden können."⁴³ HUME bemerkt jedoch bezüglich des Sinnes von Natur im Gegensatz zum *Ungewöhnlichen*, daß "die Tugend vielleicht als das Unnatürlichste"⁴⁴ erscheint.

- Natur als Gegensatz zur Künstlichkeit. - Die Frage, ob die Empfindungen von Tugend und Laster künstlich oder natürlich seien, läßt sich nach HUME nur beantworten, wenn man sich bestimmte Beispiele ansieht. Auf jeden Fall sind Handlungen an sich etwas Künstliches, da sie "mit einer bestimmten Absicht und einem bestimmten Vorsatz getan werden; sonst könnten sie niemals in jene Begriffe gebracht werden."⁴⁵

Aus diesen Erörterungen ergibt sich für HUME die Unfruchtbarkeit des Begriffes 'Natur' und anderer verschwommener Begriffe für die Beantwortung der gestellten Frage. Darum widmet er den Rest des dritten Buches einer Untersuchung einzelner Tugenden und einzelner Laster und den aus ihnen resultierenden Empfindungen. Bekanntlich findet er in den lasterhaften Handlungen die Tendenz zu schaden, in tugendhaften Handlungen die Tendenz zu nutzen. Dies kann die Vernunft durchaus erforschen. Aber:

"Nützlichkeit ist nur ein Gerichtetsein auf einen bestimmten Zweck, und da, wo der Zweck uns vollkommen gleichgültig wäre, würden wir dem Mittel gegenüber gleichgültig bleiben. An dieser Stelle muß sich ein Gefühl geltend machen, damit wir den nützlichen Tendenzen vor den schädlichen den Vorzug geben. Dies Gefühl kann nun nichts anderes sein als Sympathie mit dem Glück der Menschheit und Unwille über ihr Unglück; denn dies sind die verschiedenen Ziele, die zu fördern die Tugend und das Laster die Tendenz haben."⁴⁶

⁴³ Hume (1), Buch III, S. 216.

⁴⁴ Hume (1), Buch III, S. 217.

⁴⁵ Hume (1), Buch III, S. 217.

3.1.9 Eine Stellungnahme zu HUMES 'Treatise' (Buch 3, Teil 1)

Nach den bisherigen Ausführungen kann nicht zweifelhaft sein, was HUME mit seiner "Bemerkung" beabsichtigt. Er wirft allen ihm bekannten Versuchen, Moral zu systematisieren und (scheinbar) auf die Grundlage der bloßen Vernunft zu stellen, einen Zirkelschluß vor. Diese Behauptung expliziert er leider nur an WOLLASTON, "dem das Glück zu teil wurde, einigen Ruf zu erlangen"⁴⁷ und der HUME wohl nicht zuletzt deshalb als Beispiel gelegen kam. Wenn Sittlichkeit erkannt werden soll, so muß sie konkret - etwa in einer Handlung - vorliegen. Es läßt sich jedoch Sittlichkeit weder als Beziehungsgefüge noch als Tatsache konstatieren. Alle rationalisierenden Versuche in der Ethik setzen eine inhaltliche Füllung des Begriffes Sittlichkeit mithin schon voraus: Der Ausgangspunkt einer sittlichen Wertung ist nach HUME das Gefühl. Ohne dieses ist die Vernunft allein nicht in der Lage zu entscheiden, ob eine Handlung lobens- oder tadelnswert ist.

HUMES Kritik an scheinbar demonstrativen Beweisen ist in der Hauptsache auf deren Anspruch auf Wissenschaftlichkeit gegründet. Diese beansprucht er nämlich allein für seine Erklärung der Sittlichkeit auf der Grundlage von moralischen Empfindungen.

Meines Erachtens ist HUME nicht der Überzeugung - zumindest gibt es dafür keine Anzeichen, daß sich Schlüsse vom Sein zum Sollen nicht formallogisch gültig darstellen ließen: dies könnte ja etwa dadurch erfolgen, daß eine Prämisse wie "Es ist eine Pflicht, der Menschheit zu nutzen" eingefügt würde. Jedoch ist diese formallogische Gültigkeit erstens keine Garantie, daß die entsprechende 'gesollte' Handlung auch ausgeführt wird, zweitens und vor allem wird deutlich, daß sich die eingefügte Prämisse nicht aus den anderen oder Seinsaussagen überhaupt herleiten läßt, sondern hinzukommt und sozusagen unbewiesen bleibt.⁴⁸

Hier setzt das moralische Gefühl ein, fordert sein Recht und zeigt, daß bloß logische Schlußfolgerungen Sittlichkeit weder erklären noch hervorrufen können, mithin überflüssig sind.

⁴⁷ Hume (1), Buch III, S. 202 (Fn.); der Vorwurf des Zirkels bei Wollaston: a. O., S. 203 (Fn.).

⁴⁸ Hume hat aber wohl kaum an streng formalisierte Schlußfolgerungen mit dezidierten Prämissen und Schlüssen gedacht, bei denen der Trugschluß ja so gleich auffällt, wenn als Schluß ein Sollenssatz auftaucht, was sich vereinfacht so darstellen läßt: "A" und "B" seien die faktischen Prämissen, "fiat C" der Schluß. Woraus ergäbe sich nämlich das "fiat"? Vgl. zu praktischen Schlüssen Anhang 2 (7.2).

3.1.10 Die empirische Untersuchung sittlicher Handlungen und Charaktere in der zweiten 'Enquiry'

"Welches auch der Ursprung unserer Anschauung von sittlicher Güte oder Vortrefflichkeit sein mag, es ist kein Zweifel, daß »Nützlichkeit« ein allgemeines Merkmal der Anlagen ist, auf die wir diese Begriffe anwenden, und daß insofern die Sittlichkeit des gemeinen Menschenverstandes eine zum wenigsten unbewußt utilitaristische genannt werden kann." (Henry Sidgwick)⁴⁹

3.1.10.1 Sittlichkeit hat einen Bezug auf Nützlich und Angenehmes

Da die *Enquiry concerning the Principles of Morals* in mancher Beziehung deutlicher und vor allem konziser ist als der frühe *Treatise*, werden die folgenden Ausführungen an der *Enquiry* belegt.

HUMES feinfühlig Untersuchung der einzelnen Tugenden - die hier nicht ausgeführt werden kann - kommt zu dem Schluß, daß jeder Wert in Verbindung mit dem *Nützlichen* und/oder dem *Angenehmen* steht:

"Alles was irgendwie wertvoll ist, ordnet sich so natürlich unter die Rubriken »nützlich« oder »angenehm«, *utile* oder *dulce*, daß man sich hier nur schwer vorstellen kann, warum wir hier überhaupt weitersuchen und die Frage zum Gegenstand eingehender Forschung und Prüfung machen sollen."⁵⁰

Mit dieser Feststellung ist HUME dort angelangt, wo auch die von ihm zitierten Philosophen PLATON, ARISTOTELES und CICERO (neben anderen) schon waren. Nach HUMES Meinung allerdings ist moralisches Handeln nicht auf ein verfeinertes Selbstinteresse zurückzuführen.

⁴⁹ Sidgwick, S. 71.

⁵⁰ Hume (2), S. 116. Ein gutes Beispiel für die Abhängigkeit der moralischen Unterscheidungen von diesen beiden Kriterien sieht Hume in der Tugend der Reinlichkeit. Nachlässigkeit auf diesem Gebiet ruft unangenehme Empfindungen hervor und gilt allein deshalb als verwerflich (vgl. a. O., S. 114).

3.1.10.2 Die Autonomie des moralischen Gefühls

HUME lehnt die Rückführung der Moralität auf die Selbstliebe ab. Seine detaillierte Untersuchung scheint ihm nämlich gezeigt zu haben, daß eine Handlung auch dann als sittlich bewertet werden kann, wenn sie dem eigenen Vorteil widerspricht. So rufen selbst die sittlichen Taten unserer Gegner unser Lob hervor, auch wenn wir durch die Auswirkungen jener selbst negativ betroffen werden. So weckt etwa die Lektüre von Geschichtswerken, in denen vergangene große Taten beschrieben werden, unsere Bewunderung für die sittliche Höhe mancher Männer. Ein Bezug auf unser Selbstinteresse ist dabei nicht festzustellen:

Keineswegs sind derartige Wertungen durch ein Hineinversetzen in die Situation des Nutznießers der edlen Tat zu verstehen. HUME hält es nämlich für ausgeschlossen, daß ein *wirkliches* Gefühl (unsere sittliche Bewunderung) aus einem bloß *imaginären* Interesse entstehen sollte:

"Es ist nur eine schwächliche Ausrede, wenn man unter dem Druck dieser Tatsachen und Beweisgründe behauptet, wir versetzten uns vermöge der Einbildungskraft in ferne Zeiten und Länder und dächten an den Vorteil, der uns aus solchen Charakteren erwachsen wäre, wenn wir damals gelebt und mit solchen Menschen verkehrt hätten."⁵¹

Die Entdeckung von sittlichen Wertungen, die entgegen dem Selbstinteresse erfolgen, ist nach HUME ein *experimentum crucis*⁵² für die Behauptung, daß das moralische Gefühl eine ganz andere Triebfeder hat als die unserer Selbstliebe. Das moralische Gefühl ist neben der Selbstliebe ein autonomes Prinzip menschlichen Wertens und Handelns.

3.1.10.3 Das Verhältnis des moralischen Gefühls zur Selbstliebe

Nach HUME besitzt jeder Mensch in mehr oder weniger vollkommenem Maße diesen moralischen Sinn, der ihm über den Wert und Unwert einer Handlung Auskunft gibt:

⁵¹ Hume (2), S. 59.

⁵² Vgl. Hume (2), S. 61

"Mag nun auch dieses menschenfreundliche Gefühl im allgemeinen nicht für so stark gelten wie Eitelkeit oder Ehrgeiz, so kann doch nur es als Allgemeinbesitz aller Menschen die Grundlage für die Moral oder für ein allgemeines System des Tadels und Lobes bilden. Der Ehrgeiz des einen Menschen ist nicht der des anderen, auch pflegt nicht das gleiche Endergebnis oder Objekt beide zufriedenzustellen. Aber die Menschenliebe des einen ist die Menschenliebe des anderen, und bei allen menschlichen Wesen wirkt das gleiche Objekt auf diesen Affekt."⁵³

Da dieser Sinn nicht bei allen Mensch gleich entwickelt ist, kommt es dazu, daß Handlungen wider das sittliche Gefühl vorkommen. Bei jedem Menschen können andere Affekte die Macht des moralischen Gefühls beschränken. Es wird jedoch einerseits durch den Einfluß der *Erziehung* (deshalb ist nach HUME die 'Neuzeit' im Gegensatz zur Antike durch einen hohen Stand der sozialen Tugenden gekennzeichnet)⁵⁴, andererseits durch die *Liebe zum Ruhm* gestärkt. Diese charakterisiert HUME folgendermaßen:

"Das ist die vollendetste uns bekannte Sittlichkeit; hier enthüllt sich die Stärke vieler sympathetischer Gefühle. Unser moralisches Gefühl ist in der Hauptsache selbst ein Empfinden dieser Art, und unser Gewichtigen auf Ansehen bei anderen entspringt offenbar aus der Sorge, unser Ansehen vor uns selbst zu wahren. Um dieses Ziel zu erreichen, haben wir das Bedürfnis, unser eigenes schwankendes Urteil durch die entsprechende Billigung der Mitmenschen zu stützen."⁵⁵

Der Unmoralische verzichtet auf das *Glück*, einen Charakter zu haben, er verzichtet auf die Achtung vor sich selbst. Jedoch ist er nach HUME nicht zu überzeugen, weil in ihm offenbar die Anlagen zum moralischen Gefühl nicht ausreichend entfaltet sind. Hier kann HUME auch nur zu den eudämonistischen Argumenten greifen, die zeigen sollen, daß der Weg der Tugend auch der des Glücks ist und der des Lasters nicht zum intendierten Ziel führt.⁵⁶

Das moralische Gefühl ist HUME ein letztes Glied im Begründungsregress des sittlichen Handelns:

"Zwecklos ist es, unsere Untersuchung bis zu der Frage weiterzuspinnen, warum wir Menschenliebe d. h. Mitgefühl mit anderen empfinden. Es genügt, daß dies Prinzip als in der Menschennatur vorhanden erlebt wird. Irgendwo müssen wir bei unserer Prüfung der Ursachen innehalten, und in jeder Wissenschaft gibt

⁵³ Hume (2), S. 121.

⁵⁴ Vgl. Hume (2), S. 103f.

⁵⁵ Hume (2), S. 125f.

⁵⁶ Vgl. Hume (2), S. 130f, 133f.

es gewisse allgemeine Prinzipien, über die hinaus man kein noch allgemeineres zu finden hoffen darf."⁵⁷

3.1.11 Eine Stellungnahme zu HUMES Begründung der Moral

"Mit Hume und Smith fängt das Leichengefolge des rationalistischen Utilitarismus an zusammenzutreten. Nur dauert es noch lange, bis der Sarg herausgetragen wird." (Albert Schweitzer)⁵⁸

HUMES Versuch, auch die Moral in einem Rahmen zu behandeln, den man empirisch-experimentell nennen könnte, ist fraglos berechtigt. Jedoch zeigt sich bald, daß - anders als in naturwissenschaftlichen Untersuchungen, die auf direkter Sinneswahrnehmung beruhen - die Anwendung der experimentellen Methode auf den Vorgang des moralischen Empfindens nicht ebenso eindeutige Schlüsse erlaubt. HUMES Verdienst ist es aber dennoch, versucht zu haben, der Spekulation in moralischen Fragen ein Ende zu bereiten. Sein Scharfsinn und seine Weltklugheit, die die Lektüre vor allem der zweiten 'Enquiry' (zur Moral) zu einem ertragreichen Genuß machen, führen HUME auf ganz natürliche Gründe für die Schätzung der Moralität, den Nutzen und das Angenehme. Diese natürlichen Gründe kann der Mensch erforschen, jedoch werden sie nach HUME durch ein besonderes Vermögen erschlossen: Eine moralische Empfindung führt zwar auf einen gewissen Nutzen und/oder eine Lust im betrachteten Charakter oder der betrachteten Handlung, aber es ist ausgeschlossen, daß von einem Nutzen und/oder einer Lust notwendig auf das Auftreten einer bestimmten sittlichen Empfindung geschlossen werden kann. Dieser deskriptive Anteil an einer sittlichen Empfindung ist eine notwendige, nicht aber hinreichende Bedingung ihres Eintretens.

HUME wendet sich zunächst gegen die Möglichkeit einer rationalen Begründung der Moral. Er weist nach, daß die Vernunft (zumindest das von HUME mit diesem Namen gekennzeichnete Vermögen) nicht auf Pflichten führt, wenn nicht bereits eine Auffassung von Sittlichkeit vorausgesetzt wird. Er ist damit, um einen modernen Ausdruck zu verwenden, ein *Nonkognitivist*. Ferner zeigt er, daß die Vernunft unabhängig von Affekten nicht zu Handlungen führen kann. In der Tat erscheint eine Handlung ohne einen sinnlichen Antrieb unmöglich.

Es ist vor KANT wohl nur vereinzelt behauptet worden, daß Sittlichkeit mit Nutzen und Lust nichts zu tun habe. Auffallend ist bei HUME jedoch die Behauptung, daß es nicht nur die *eigene* Lust, der *eigene* Nutzen ist, der Handlungen

⁵⁷ Hume (2), S. 62, Fn. 1.

⁵⁸ Albert Schweitzer, S. 176.

bestimmt, sondern daß die *Menschenliebe* dieses auch vermöge. Diese auch als *Sympathie* bezeichnete Regung wird nach HUME durch den *moralischen Sinn* vermittelt, der bei allen Menschen auf die gleichen Objekte reagieren soll, wenn er auch verschieden stark ausgeprägt ist.

Welcher Vorteil liegt nun in HUMES Erklärung der Sittlichkeit durch das moralische Gefühl? Fraglos ist die Kennzeichnung des Menschen als von Natur mit altruistischen Anlagen ausgestattetes Lebewesen sehr viel freundlicher als etwa HOBBS' menschlicher Wolf, der nur aus Eigeninteresse die Spielregeln der Gesellschaft befolgt. Jedoch stellt sich die Frage, warum die Menschenliebe, die *allen* Menschen zumindest der Anlage nach zukommt, so leicht korrumpiert wird. Ferner ist die Behauptung einer bei *allen* Menschen einheitlichen Bewertung sittlicher Fragen nur bedingt zutreffend. Es gibt zu offensichtlich Fälle, bei denen die Menschen verschieden werten, obgleich ihnen alle Umstände einer Tat bekannt sind. Wir können HUMES Position aus seiner Zeit heraus verteidigen. Die christliche, auf der Furcht vor Gott aufbauende Ethik hat die Auffassung vom rechten Handeln und Fühlen in jedem Lebensbereich so weitgehend bis in die Neuzeit bestimmt, daß der Glaube an 'objektive' Werte, die ja auch heute noch mitunter behauptet werden, im 18. Jahrhundert verständlich war. HUME versucht die weitgehende Übereinstimmung der Wertungen durch ein allen Menschen gemeinsames Organ zu erklären.

Das moralische Gefühl scheint jedoch durch HUMES Ausführungen definitiv kaum beweisbar zu sein, zumal von seinen Gegnern in der Erziehung und gegenseitigen Einflußnahme die Grundlage der Übereinstimmung in den Wertungen gesehen werden kann. Auch könnte man behaupten, daß sich Sittlichkeit doch auf ein verfeinertes Selbstinteresse zurückführen lasse, weil moralisches Handeln sich zumeist auszahlt - wie HUME ja anerkennt.

Derartigen Einwänden kann HUME nur dadurch begegnen, daß er auf die verschiedenen Ausprägungsgrade des moralischen Sinns verweist und letztendlich doch auf eine eudämonistische Argumentation zurückgreift, die freilich - nach HUMES eigenem Bekenntnis - für völlig Unmoralische unverständlich bleiben muß.

HUMES Verankerung der Sittlichkeit im sinnlichen Antrieb des Menschen ist trotz dieser Bedenken ein respektabler Versuch, das Ungenügen des sittlichen Prinzips des verfeinerten Selbstinteresses zu überwinden. Dieses Prinzip vermag nämlich nicht befriedigend zu erklären, warum wir die empfundene sittliche Verpflichtung oft als unserem Eigeninteresse zuwiderlaufend wahrnehmen. Das Mitleid und Erbarmen mit anderen ist angesichts des starken Egoismus der Menschen eine auffällige, nach ARTHUR SCHOPENHAUERS Worten *mysteriöse*.

aber doch nicht ungewöhnliche Regung.⁵⁹ Jeder Langzeitkalkül, jede Erklärung des sittlichen Handelns durch Anerziehung wirkt angesichts des spontanen Mitgefühls mit dem Leiden anderer als verfehlt. Auch gibt es eine Form der Zufriedenheit am Glück anderer Menschen. Jedoch scheint hier der Neid die verbreitetere Reaktion zu sein. Dennoch ist es unwahrscheinlich, daß es im Menschen allein die Triebfeder *Egoismus* gibt. Dies herausgestellt und damit die Furcht - sei es vor Gott, sei es vor Repressalien durch die Menschen - als unzureichend für die Konstituierung von Sittlichkeit dargestellt zu haben, ist auch HUMES Verdienst. In dieser Hinsicht wird ihm KANT folgen. Heute wird das altruistische Verhalten im Rahmen der Verhaltensforschung evolutionsgeschichtlich erforscht und erweist sich mit sehr wahrscheinlichen Gründen als angeboren, also als Bestandteil der genetischen Ausstattung des Menschen.⁶⁰ Freilich wird dadurch nicht HUMES moralischer Sinn als unwandelbares Substrat bewiesen, sondern allein die Verankerung des sittlichen Empfindens in besonderen Anlagen des Menschen.

⁵⁹ Schopenhauer (Über die Grundlage der Moral, S. 269): "*Dieser Vorgang ist, ich wiederhole es, mysteriös* : denn es ist etwas, wovon die Vernunft keine unmittelbare Rechenschaft geben kann, und dessen Gründe auf dem Wege der Erfahrung nicht auszumitteln sind. Und doch ist er alltäglich."

⁶⁰ Vgl. etwa Eibl-Eibesfeldt, Liebe und Haß, vor allem S. 15 (Formulierung der These).

3.2 RICHARD PRICE

"Die Vernunft ist nur der Sklave der Affekte und soll es sein; sie darf niemals eine andere Position beanspruchen, als die, denselben zu dienen und zu gehorchen." (Hume)¹

3.2.1 Eine Skizze des ethischen Intuitionismus von RICHARD PRICE

HUMES jüngerer Zeitgenosse RICHARD PRICE (1723-1791), ein Geistlicher der Unitarierkirche und Mathematiker, wendet sich in seiner *Review of The Principal Questions in Morals*, die 1787 in dritter Auflage erschien (die erste 1758), entschieden gegen die Auffassung, daß die bloße Vernunft Sittlichkeit *nicht* erkennen könne und daß sittliche Wertungen *nicht* aus der Natur der Handlungen oder Charaktere, sondern aus der individuellen Beschaffenheit des Urteilenden resultierten, also eine Geschmacksfrage seien.² Er versucht nachzuweisen, daß es ewige, unveränderliche Werte gibt, die man rational erfaßt. Er schreibt:

"Denn wenn wir zugestehen, daß wir Perzeptionen vom moralisch Richtigen und Falschen haben, so müssen diese entweder, was die Handlungen, auf die wir sie anwenden, sind, oder lediglich unsere Gefühle bezeichnen. Und das Vermögen dieses Perzipierens muß entweder jenes Vermögen sein, dessen Gegenstand die Wahrheit ist, oder irgendein angeborenes Vermögen oder Sinn. Wenn ersteres wahr ist, ist Moralität wie alle Wahrheit unveränderlich. Wenn hingegen das letztere wahr ist, ist sie lediglich das, als was sie, gemäß den verschiedenen Beschaffenheiten der Sinne der Individuen, diesen erscheint."³

Um die Bedeutung der rationalen Fähigkeiten des Menschen zur Auffindung ethischer Wahrheiten zu beweisen, gibt PRICE zunächst eine vom empiristischen

¹ Hume (1), Buch II, S. 153. Hume wird von Price mehrfach erwähnt. Sein direkter Gegner in dieser Abhandlung ist jedoch Francis Hutcheson, der einen von der Vernunft verschiedenen "moral sense" annahm, hierin also mit Hume übereinstimmte (vgl. Price, S. 8f). Ein Vergleich zwischen Hutcheson und Hume braucht hier nicht vorgenommen zu werden. Eine Skizze von Hutchesons Auffassung vom moralischen Sinn bietet Hudson, vor allem S. 18-22.

² So schreibt Hume: "The case (=the sense of virtue, M.R.) is the same as in our judgments concerning all kinds of beauty, and tastes, and sensations. Our approbation is imply'd in the immediate pleasure they convey to us." (Hume (4), S. 247).

³ "For, granting that we have perceptions of *moral right* and *wrong*, they must denote, either what the actions, to which we apply them, are, or only our *feelings*, and the *power* of perceiving them must be, either that power whose object is truth, or some *implanted power* or *sense*. If the former is true, then is *morality* equally unchangeable with *all truth*: If, on the contrary, the latter is true, then is it that only which, according to the different constitutions of the *senses* of beings, it *appears* to be to them." (Price, S. 12; wie auch die folgenden Zitate übersetzt von M.R.).

Standpunkt abweichende Bestimmung von Vernunft. Anders als die Empiristen LOCKE und HUME legt PRICE Wert auf die Feststellung, daß die Vernunft fruchtbar sei und neue Vorstellungen hervorbringe, die aus der Erfahrung allein nicht gewonnen werden könnten.⁴

Diese neuen, einfachen Vorstellungen seien jedoch nicht Resultat einer *deduktiven*, sondern einer *intuitiven* Betrachtung.⁵ Diese rationale Intuition, die sich auf ein Evidenzerlebnis berufen muß, erkennt der Empirist und Skeptiker HUME nicht als Vermögen des Verstandes an.

PRICE betont die aktive Komponente, die der Verstand bei jeder Sinneswahrnehmung darstellt und verweist dabei wiederholt auf PLATONS Ausführungen im Theaetet.⁶ Der Verstand ordnet die Sinneswahrnehmungen, entscheidet über den Wahrheitsgehalt dieser Eindrücke, er bildet aus diesen einzelnen Erfahrungen universale Begriffe und verbindet sie:

"Die Sinne sehen nur das Äußere der Dinge, die Vernunft macht sich mit ihrer Natur vertraut. Die Sinneswahrnehmung ist nur eine Erscheinungsform des Fühlens im Geist; aber Wissen beinhaltet eine aktive und vitale Energie des Geistes."⁷

Die genaue Gedankenführung PRICES brauche ich an dieser Stelle nicht zu referieren. Zusammenfassend läßt sich sagen, daß PRICE aufgrund der Fähigkeit des Verstandes, Begriffe wie Trägheit (*vis inertiae*), Substanz, Raum, Zeit, Kausalität, Kraft⁸ und andere zu bilden, eine solche Fähigkeit auch für moralisches Werten behauptet. Wie jene nicht aus der Erfahrung gewonnen würden, aber dennoch eine "Verankerung in der Wahrheit"⁹ hätten, so verhalte es sich auch hier. Die *Natur der Dinge* werde immer nur durch *intuitive* Verstandestätigkeit entdeckt. *Erfahrung und Beobachtung* seien nur ein Notbehelf für den Fall, daß

⁴ "The power, I assert, that *understands*, or the faculty within us that discerns *truth*, and that compares all the objects of thought, and *judges* of them, is a spring of new ideas." (Price, S. 16).

⁵ "...the two acts of understanding, being intuition and deduction, I have in view the former." (Price, S. 17).

⁶ Vgl. Price, S. 22 (Fn.); S. 43; S. 50 (Fn.); S. 79-84. Es finden sich häufig Anspielungen auf den Sophisten Protagoras, der im 'Theaetet' (neben anderen) angegriffen wird.

⁷ "Sense sees only the outside of things, reason acquaints itself with their natures. - Sensation is only a mode of feeling in the mind; but knowledge implies an active and vital energy of the mind." (Price, S. 19); vgl. Price, S. 20 (Fn.).

⁸ Vgl. Price, S. 22-29.

⁹ "foundation in truth". Diese Begriffe sind "ideas of somewhat really existing correspondent to them." - Die Annahme, daß wir das objektive Sein erfassen können, dient der Vermeidung eines "abyss of scepticism" (alle Zitate Price, S. 36).

man die Natur eines Gegenstandes noch nicht kenne. Die Zweifel und Schwierigkeiten der Empiristen, die behaupteten, daß es nicht die Vernunft sei, die über die Berechtigung des Kausalsatzes und anderer Vorstellungen urteile, beruhten auf der Tatsache, daß diese nicht Gegenstand einer Deduktion seien. Sie seien nämlich so offensichtlich, daß es nichts Offensichtlicheres gäbe, von dem sie abgeleitet werden könnten.¹⁰

PRICE wendet sich also gegen die Vorstellung, daß sittliche Wertungen Geschmacksfragen seien, die nichts über die Natur der Handlungen, sondern nur etwas über die Empfindungsreaktion eines Individuums mitteilen, und daß ein jeder in sittlichen Fragen sein eigener kompetenter Beurteiler sei.¹¹

PRICE fragt dagegen (in einem Scheindialog):

"Gibt es nichts wahrhaft Falsches am vollständigen und ewigen Elend eines unschuldigen Wesens? - "Es *erscheint* uns falsch." - Und welchen Grund können Sie haben zu zweifeln, daß es scheint, was *es ist* ?"¹²

Ohne einen objektiven Maßstab scheinen PRICE alle Handlungen indifferent zu sein. Das hätte aber auch einen Einfluß auf die *Religion* : Welche Grundlage könnte dann Gottes sittliche Perfektion haben, der doch das Glück aller als sein Ziel betreibt? PRICE meint: "Ist es nicht eine Verringerung seines vollkommenen Charakters, anzunehmen, daß er durch bloße unintelligente Neigung geleitet wird, ohne eine Lenkung durch die Vernunft oder eine moralische Billigung?"¹³

Sittliche Werte müssen PRICE *unvergänglich und damit verbindlich sein* : Die Verpflichtungen können nicht aus dem Willen eines oder mehrerer Individuen stammen. "Richtig und Falsch bezeichnen offensichtlich, was Handlungen sind. Was aber ein jedes Ding ist, das ist es nicht durch Willen oder Verordnung oder Macht, sondern durch Natur und Notwendigkeit... Es hängt von keinem Willen oder einer Macht ab, ob die drei Winkel eines Dreiecks und zwei rechte gleich sein sollen..."¹⁴

¹⁰ Vgl. Price, S. 34f (mit Fußnote).

¹¹ Vgl. Price, S. 73f.

¹² "Is there nothing truly wrong in the absolute and eternal misery of an innocent being? - "It *appears* wrong to us." - And what reason can you have for doubting, whether it appears what *it is* ?" (Price, S. 66).

¹³ "Is it no diminution of his perfect character, to suppose him guided by mere unintelligent inclination, without any direction from reason, or any moral approbation?" (Price, S. 73).

¹⁴ "Right and wrong, it appears, denote what actions are. Now whatever any thing is, that it is, not by will, or decree, or power, but by nature and necessity... It depends upon no will or power, whether the three angles of a triangle and two right ones shall be equal." (Price, S. 74).

Die Evidenz geometrischer Sätze sieht PRICE offensichtlich also auch in sittlichen Sätzen, die dadurch zu ewigen Wahrheiten werden. Das kann nicht durch individuelles Gutdünken und einen individuellen Willen erreicht werden: "Kein Wille kann.. etwas gut und verpflichtend machen, das es nicht vorher war und seit Ewigkeit; oder eine Handlung richtig, die es nicht an sich ist."¹⁵

PLATONS Satz aus dem 'Phaidon', den PRICE sowohl auf dem Titelbild als auch im Text mehrfach verwendet, kann somit als eine Zusammenfassung der an platonische Argumentationen erinnernden Position PRICES stehen:

"Nichts weiß ich so deutlich wie dieses, daß all dieses im höchsten Maße seiend ist: das Schöne und das Gute und all das andere, was du eben erwähntest."¹⁶

3.2.2 Eine Stellungnahme zu PRICES Kritik am moralischen Sinn

"Ich wünschte von ganzem Herzen, daß ich den Schluß vermeiden könnte, daß, weil Sittlichkeit nach Ihrer wie nach meiner Meinung nur durch das Gefühl bestimmt wird, sie nur die menschliche Natur und das menschliche Leben betrifft. Dies ist oft gegen Sie ins Feld geführt worden, und die Konsequenzen sind sehr bedeutsam." (David Hume an Francis Hutcheson)¹⁷

Ob nun also das innere Gefühl oder die Intuition des Verstandes Quelle der Sittlichkeit ist, läßt sich eigentlich nicht entscheiden. Weder HUME noch PRICE geben schlagende Argumente für ihre Behauptung, daß sittliche Wertungen auf einer Intuition beruhen. Diese Unentscheidbarkeit gibt PRICE auch zu. Jedoch gibt er seinen Gegnern auf, die Frage besser zu überdenken, ohne es als ausgemacht zu betrachten, "daß unsere Vorstellungen von Sittlichkeit sich von einem willkürlichen Gefühl herleiteten und nicht Vorstellungen des Verstandes" seien.¹⁸ Jedoch erwartet man von PRICES Behauptung einer *rationalen* Intuition auch einen nachvollziehbaren Beweis bezüglich ihrer Genese. Diesen kann er

¹⁵ "No will... can render *any thing* good and obligatory, which was not so antecedently, and from eternity; or any action right, that is not so in itself..." (Price, S. 75).

¹⁶ οὐ γὰρ ἔχω ἔγωγε οὐδὲν οὕτω μοι ἐναργὲς ὢν ὡς τοῦτο, τὸ πάντα τὰ τοιαῦτ' εἶναι ὡς οἶόν τε μάλιστα, καλόν τε καὶ ἀγαθὸν καὶ τᾶλλα πάντα ἃ σὺ νυνδὴ ἔλεγες. (Phaidon 77a 2-5, übers. v. M.R.).

¹⁷ In einem Brief von 1740: "I wish from my heart I could avoid concluding that since morality, according to your opinion as well as mine, is determined merely by sentiment, it regards only human nature and human life. This has often been urged against you, and the consequences are very momentous." (zitiert bei Flew, *On The Interpretation of Hume*, S. 282; übersetzt von M.R.)

¹⁸ "...that our ideas of morality are derived from an arbitrary sense, and not ideas of the understanding." (Price, S. 212).

nicht liefern, weil das Werterlebnis - ebenso wie das moralische Gefühl - eine nicht ableitbare Instanz ist. Beide Formen der Intuition beruhen auf einem nicht hintergehbaren Evidenzerlebnis. PRICES Analogie zur Geometrie erscheint uns heute als unzutreffend: Die Geometrie stellt nicht die Beschreibung einer idealen Welt dar, sondern ist eine analytische Wissenschaft, die die Beziehungen unserer räumlichen Vorstellungen und Begriffe darlegt. Wir werten sie als eine bloße Tautologie.

Auch würde es sich um einen bloßen Streit um Begriffe handeln, wenn es PRICE nicht um mehr ginge:

Er erkennt die erkenntnistheoretischen Grundlagen, die LOCKE und HUME legten, nicht an. So erkennt HUME als Tätigkeiten des Verstandes nur das Urteil nach demonstrativen Beweisgründen oder nach Wahrscheinlichkeit an. Der Verstand "tut dies, indem er das eine Mal die abstrakten Beziehungen unserer Vorstellungen betrachtet, das andere Mal jene Beziehungen von Objekten, die wir nur aus der Erfahrung kennen."¹⁹

In diesem System ist weder für eine intuitive Gewißheit für die Existenz eines Gottes, noch für eine 'objektive' Wahrnehmung der Außenwelt, noch für die von ewigen Werten Platz. Bei PRICE wird deutlich, daß das religiöse Moment bei ihm entscheidend ist und er den Schluß zu ewigen Werten nicht zuletzt um der Gottheit willen vollzieht. Die Gewißheit eines Gottes gibt ihm wohl das Recht, auch in Fragen der Erkenntnis und der Ethik Sicherheit zu verlangen und zu behaupten.

Nimmt HUME verschiedene 'Güten' des Charakters an, die dazu führen, daß verschiedene Menschen verschieden handeln und werten, so muß PRICE verschiedene Verstandesleistungen annehmen, die dazu führen, daß nicht jeder in der Lage ist, gewisse Wahrheiten zu entdecken.²⁰ Er ist in der Situation, die JEREMY BENTHAM folgendermaßen beschreibt: "Wenn also jemand wissen will, was richtig und was falsch ist, braucht er nur zu mir zu kommen."²¹

Für HUME spricht die Tatsache, daß alle Menschen recht übereinstimmend werten, wohingegen ihre intellektuellen Fähigkeiten weit auseinander klaffen. Auch kann man mit Rücksicht auf die Erfahrung nicht sagen, daß Intellektualität und Sittlichkeit überhaupt jemals einander bedingten. Ferner kann niemand einen Beweis dafür geben, daß es die Vernunft und nicht das direkte Gefühl ist, das die sittlichen Distinktionen vornimmt. Sowohl HUME als auch PRICE schneiden die Erörterung der Genese sittlicher Wertungen ab und verlegen sie auf einen verborgenen inneren Sinn oder eine verborgene innere Verstandesein-

¹⁹ Hume (1), Buch II, S. 151.

²⁰ Vgl. dazu Price, S. 19ff.

²¹ Bentham, S. 55 (Anm. 6 i).

sicht. Jedoch ist es schwierig einzusehen, warum die ethische Einsicht nach PRICE unser Handeln so entscheidend bestimmt, dies jedoch etwa die von ihm als Analogie herangezogene geometrische Einsicht nicht vermag.

Für PRICE spricht meines Erachtens nur das Bemühen, Ethik auf eine festere Grundlage als die des Gefühls zu stellen. Er behauptet, diese Grundlage führe zum Relativismus. Diesen Beweis kann er jedoch nicht führen. Alle Menschen haben immer entweder nach Gefühlen oder nach Vernunft geurteilt. Wenn das erste nun wahr ist: gibt es einen Hinweis darauf, daß die Menschen ihre Werte wirklich nur für relativ und indifferent gehalten haben? - Mitnichten. Wenn das zweite wahr ist: ist jemals durch diese angeblich sichere Vernunftkenntnis die Welt frei von Übel gewesen oder könnte man das überhaupt von ihr erwarten?

Ob es sich also um ein Gefühl oder eine intuitive Verstandeseinsicht handelt, dem wir die Begriffe von Sittlichkeit und deren Ausübung verdanken, läßt sich kaum entscheiden. Beide Quellen nämlich erscheinen unsicher und unbeweisbar, wenn auch PRICE aufgrund seiner religiösen Weltansicht etwas anderes zu behaupten unternimmt.

Für die Praxis spielen diese Erörterungen jedoch keine Rolle: Zurechtweisungen, Tadel und Strafen sind erfahrungsgemäß Mittel, Verstöße gegen das, "was sich gehört", zu ahnden und einzudämmen. Ob dadurch eine Einsicht, eine Sensibilisierung des sittlichen Gefühls oder aber nur Furcht vor weiteren Beeinträchtigungen erzeugt wird, wage ich nicht eindeutig zu entscheiden.

Fest steht jedoch, daß eine Untersuchung der Kompetenzen des menschlichen Verstandes mit der Beantwortung der Frage nach dem Ursprung von Sittlichkeit eng zusammenhängt. Dies haben sowohl HUME als auch PRICE klar erkannt und mit dieser Frage ihre Untersuchung begonnen. Fraglos hat HUME mit den beiden ersten Büchern des 'Treatise' eine solidere und einem naturwissenschaftlich orientierten Denken angepaßtere Grundlage gegeben als der theologisch ausgerichtete PRICE.

3.2.3 Gemeinsamkeiten zwischen HUME und PRICE

Beiden Autoren gemeinsam ist zunächst die optimistische Beurteilung der menschlichen Natur: Nicht ein verfeinertes Selbstinteresse leitet den Menschen zur Sittlichkeit, sondern diese gehört zum Wesen des Menschen.

Wenn auch PRICE ein Gegner der Rückführung von Sittlichkeit auf ein moralisches Gefühl ist und die Vernunft als Quell und Ursprung derselben kennzeichnet, so bestehen zwischen ihm und HUME doch nicht zu übersehende weitere Gemeinsamkeiten. Diese sind so offensichtlich, daß es verwundert, daß HUME in dieser Hinsicht von PRICE nicht einmal erwähnt wird.

So sieht PRICE die Autorität der Rechtschaffenheit als ursprünglich und wesentlich, nicht abgeleitet und absolut an.²² Er hält es für eine Absurdität, nach der Pflicht zur Tugend zu fragen, denn die beiden Begriffe bedingen einander. Darum hieße diese Frage im Klartext: "Warum sind wir verpflichtet zu tun, was wir zu tun verpflichtet sind?"²³

Alle bisherigen Versuche, Pflicht zu erklären, scheinen ihm eine große Verworrenheit zu zeigen:

"Es ist leicht, hier die Verworrenheit wahrzunehmen, die aus dem Versuch resultiert, Worte zu definieren, die einfache Perzeptionen des Geistes ausdrücken."²⁴ Alle diese Versuche zeigen ihm nicht mehr, als daß Pflicht die Anziehung und Erregung des Geistes bei der Perzeption vom sittlich Richtigen und Falschen bezeichnet. Aufgrund seiner 'platonisierenden' Auffassung von den sittlichen Begriffen muß er jedoch die von HUME abweichende Erklärung abgeben, daß diese Perzeption nur eine Wirkung der Pflicht, nicht die Pflicht selbst sei.²⁵ Jedoch sieht er deutlich, daß die Pflicht zur Ausübung von Tugend zum größten Teil - zumindest unter den gegenwärtig üblichen Verhältnissen - auf der Verbindung zum persönlichen Vorteil beruht und der Aussicht auf zukünftige Belohnungen und Bestrafungen.²⁶

Ebenso wie HUME zeigt auch PRICE an Beispielen auf, daß die Versuche einer Definition von Tugend dieselbe offensichtlich schon voraussetzen (dabei geht er auch auf WOLLASTON ein).²⁷

²² "The *authority* it (rectitude, M.R.) possesses is native and essential to it, underrived and absolute." (Price, S. 179).

²³ "To ask, why we are *obliged* to practice virtue, to abstain from what is wicked, or perform what is just, is the very same as to ask, why we are *obliged* to do what we are *obliged* to do?" (Price, S. 180).

²⁴ "It is easy here to perceive the perplexity arising from attempting to define words expressing simple perceptions of the mind." (Price, S. 185).

²⁵ "... that obligation denotes that attraction or excitement which the mind feels upon perceiving right and wrong. But this is the *effect* of obligation perceived, rather than *obligation itself*." (Price, S. 186) - Ebenso wird ja Kant das Gefühl der *Achtung* verteidigen.

²⁶ "...that the obligation to practice virtue depends greatly, as mankind are now situated, on its connexion with private interest, and the views of future rewards and punishments." (Price, S. 187) Diese Stelle ist womöglich Prices Paraphrase zu einer Stelle aus Platons 'Gesetzen' (733 d 4ff): εἰ δέ τι παρὰ ταῦτα (ἡδονήν τε καὶ λύπην, M.R.) ἄρα φαμὲν βούλεσθαι, διὰ τινὰ ἄγνοιαν καὶ ἀπειρίαν τῶν ὄντων βίων αὐτὰ λέγομεν.

²⁷ "...acting suitable to the natures of things; treating things as they are; conformity to truth; agreement and disagreement congruity and incongruity between actions and relations. These expressions are of no use, and have little meaning, if considered as intended to *define* virtue; for they evidently *presuppose* it."

In seinem Beharren auf die 'Nichtdefinierbarkeit' stellt PRICE ein wichtiges Bindeglied zwischen HUME und GEORGE E. MOORE (vgl. dazu Anhang 3; 7.3) dar. So schreibt er, daß es besser gewesen wäre, wenn die von ihm behandelten Autoren "die Unklarheit und Verwirrung, die durch die scheinbare Leugnung einer unverzüglichen Perzeption von Sittlichkeit ohne irgendwelche Deduktionen der Vernunft und dem Versuch, Definitionen für Begriffe zu geben, die eine solche nicht zulassen, erwachsen", vermieden hätten.²⁸

Im Gesamtblick zeigt sich PRICES 'Review' als eine interessante und gelehrte Abwandlung einer philosophischen Position unter anderen weltanschaulichen und erkenntnistheoretischen Prinzipien.

(Price, S. 206). Wollaston wird ja auch von Hume (Hume (1), Buch III, S. 202ff) behandelt.

²⁸ "...avoided the ambiguity and confusion arising from seeming to deny an *immediate perception* of morality without any deductions of reasoning; and from attempting to give definitions of words which admit not of them." (Price, S. 207).

3.3 IMMANUEL KANTS 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten'

"Die Neigungen selber aber als Quellen des Bedürfnisses haben so wenig einen absoluten Wert, um sie selbst zu wünschen, daß vielmehr, gänzlich davon frei zu sein, der allgemeine Wunsch eines jeden vernünftigen Wesens sein muß."¹

3.3.1 KANTS Vorrede

In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* von 1785 geht IMMANUEL KANT (1724-1804) zum ersten Male auf die Begründung des *kategorischen Imperativs* ein. Dieser ist ihm ein *synthetischer Satz a priori*.

KANT trennt streng zwischen den rein empirischen und den rationalen Aspekten - sowohl in Fragen der Erkenntnis als auch der Ethik. Der empirische Teil der sittlichen "Weltweisheit" ist ihm dabei "praktische Anthropologie", der rationale "Moral".²

Damit ist KANTS grundsätzliche Position schon festgelegt. Er hält es für unmöglich, Sittlichkeit auf empirische Daten zu stützen. Eine Begründung für sittliche Normen kann nur aus der *reinen Vernunft* geschöpft werden. Eine Untersuchung, die auf anderen Prinzipien beruht, bringt nach KANT nur "einen ekelhaften Mischmasch von zusammengestoppelten Beobachtungen und halbvernünftelnden Prinzipien zum Vorschein, daran sich schale Köpfe laben."³ KANT nennt in diesem Zusammenhang Prinzipien wie "Bestimmung der menschlichen Natur", "Vollkommenheit", "Glückseligkeit", "moralisches Gefühl", "Gottesfurcht" und Vermengungen von mehreren derartigen Prinzipien.⁴

Daß eine *reine* Moralphilosophie, d. h. eine solche, die völlig frei von empirischem Beiwerk ist, möglich sei, ist KANT aufgrund der "gemeinen Idee der Pflicht und der sittlichen Gesetze" unbezweifelbar, denn:

"Jedermann muß eingestehen, daß ein Gesetz, wenn es moralisch, d. i. als Grund einer Verbindlichkeit, gelten soll, absolute Notwendigkeit bei sich führen müsse; daß das Gebot: du sollst nicht lügen, nicht etwa bloß für Menschen gelte, andere vernünftige Wesen sich aber daran nicht zu kehren hätten, und so alle übrigen eigentlichen Sittengesetze; daß mithin der Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der Natur des Menschen, oder den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden müsse, sondern a priori lediglich in Begriffen der reinen Vernunft..."⁵

¹ GMS, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (=GMS), S. 78 (A. 428). Ich füge die Seitenzahl der Akademieausgabe in Klammern (A.) zu.

² GMS, S. 20 (A. 388).

³ GMS, S. 52 (A. 409) (schon im zweiten Abschnitt).

⁴ GMS, S. 52 (A. 410).

⁵ GMS, S. 21f (A. 389).

Diese Aussage KANTS, der man meines Erachtens durchaus die Zustimmung versagen kann, macht deutlich:

- (1) moralische Gesetze sind *notwendige* Gesetze,
- (2) alle Inhaber einer Vernunft müssen sie anerkennen, und zwar vermöge allein ihrer Vernunft,
- (3) Der Verpflichtungscharakter ergibt sich unabhängig von sinnlichen Antrieben allein aus der *reinen* Vernunft.

Nun ist es zunächst schwer zu verstehen, wie ein notwendiges Gesetz so häufig gebrochen werden kann. Auch scheint es schwierig, sich andere Inhaber von Vernunft als menschliche Lebewesen vorzustellen.⁶ Ferner ist die Behauptung, daß es die Vernunft sei, die sittliche Normen bestimme, noch durch nichts bewiesen. Man kann deshalb die genannten Punkte (1), (2) und (3) als KANTS unbewiesene Grundhaltung bezeichnen. KANT unternimmt im weiteren Verlauf der Abhandlung den Versuch, diese durchaus zweifelwürdigen Thesen zu erhärten.

3.3.2 Erster Abschnitt (Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunftserkenntnis zur philosophischen)

Ausgehend von der *populären* Auffassung, die im 'guten Willen' ohne Berücksichtigung des Ausgangs einer Handlung das Verdienst des Menschen sieht, untersucht KANT den Grund für diese Schätzung des 'guten Willens', der seiner Grundthese gemäß durch die *Regierung der Vernunft* gut ist.⁷

Alles in der Natur sei zweckmäßig angelegt und dies ist KANT ein Beweis dafür, daß es nicht das Lebensziel des Menschen sein kann, sich bloß zu *erhalten* und auf sein *Wohlergehen* bedacht zu sein: Wäre dies nämlich die Absicht der Natur in Bezug auf den Menschen, dann hätte sie nach KANT mit der Vernunft *keine* zweckmäßige Einrichtung getroffen - was ja 'per definitionem' ausgeschlossen ist, denn ein Naturinstinkt (wie bei den Tieren) wäre zu diesem Zwecke dienlicher.

Abgesehen davon, daß diese letzte Behauptung unbewiesen bleibt (und bleiben muß), überrascht die Einführung der *Teleologie der Natur*. Darf dieselbe als empirisch festgestelltes Prinzip zu einer derart weitreichenden Schlußfolgerung

⁶ "Man kann sich des Verdachts nicht erwehren, daß *Kant* dabei ein wenig an die lieben Engelein gedacht, oder doch auf deren Beistand in der Überzeugung des Lesers gezählt habe." (Schopenhauer, Preisschrift über die Grundlage der Moral, S. 171) - Schopenhauer (a. O., S. 208) hält Kants Ethik insgesamt für ein "erkünsteltes Substitut der theologischen Moral".

⁷ Vgl. GMS, S. 30 (A. 394f).

benutzt werden, ohne daß der Verdacht der metaphysischen Spekulation oder eines Wunschenkens aufkommt?

Die Zweckmäßigkeit der Natur berechtigt KANT zu der Vermutung, daß die Vernunft, die der animalischen Seite des Menschen eher eine Bürde als eine Erleichterung ist, einen besonderen, noch nicht aufgedeckten Stellenwert haben muß, der in ihrer Funktion in praktischen, d. h. auf den Willen bezüglichen, Fragen liegt. Es ist nämlich - so KANT - die "wahre Bestimmung" der Vernunft, "einen nicht etwa in anderer Absicht als *Mittel* , sondern *an sich selbst guten Willen* hervorzubringen, wozu schlechterdings Vernunft nötig war..."⁸

Zur Aufhellung dieser zunächst unverständlichen Ausführungen und zur Aufhellung des Begriffes eines guten Willens untersucht KANT den Begriff der *Pflicht* . Diesem ist bei KANT der Begriff der *Neigung* polar entgegengesetzt. Ein Handeln aus Neigung dient der Beförderung der eigenen Glückseligkeit, wohingegen ein Handeln aus Pflicht lediglich eine "Zufriedenheit nach ihrer eigenen Art, nämlich aus der Erfüllung eines Zwecks, den wiederum nur Vernunft bestimmt"⁹, hervorruft.

Nun ist es nach KANT oft schwierig zu unterscheiden, ob eine Handlung *aus Pflicht* oder lediglich *pflichtgemäß* geschieht. KANT gibt unter anderem das Beispiel des ehrlichen Krämers. Wenn dieser seine Kunden nicht übervorteilt, so ist dieses pflichtgemäße Handeln durchaus eigennützig im Sinne einer zukunftsorientierten Geschäftspolitik zu verstehen. Hingegen sieht KANT es als ein zutiefst moralisches Handeln an, wenn ein misanthropisch eingestellter Mensch seinen Mitmenschen Gutes tue: "...da hebt der Wert des Charakters an, der moralisch und ohne alle Vergleichung der höchste ist, nämlich daß er wohltue, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht."¹⁰

Als weitere Behauptung führt KANT ein, daß ein Handeln nicht durch irgendeine *Absichten* den Charakter der Pflicht bekomme, sondern durch ein bloß *formales Prinzip* , durch eine Maxime von bestimmter formaler Prägung. Absichten sind ihm offensichtlich an die Beförderung der Glückseligkeit gebunden und weil sie "den Handlungen keinen unbedingten und moralischen Wert erteilen können"¹¹, für Pflichten untauglich. Dieser Standpunkt ist freilich nicht selbstverständlich und rechtfertigt sich später nur aus der Behauptung der KANTSCHEN

⁸ GMS, S. 32 (A. 396).

⁹ GMS, S. 33 (A. 396).

¹⁰ GMS, S. 36 (A. 399f). Dies ist ein überzeugendes Beispiel für die Lieblosigkeit der Kantschen Pflichtenlehre. Wie schlecht muß ein Bedürftiger gestellt sein, daß er nicht vor einem solchen Unhold erschauert und lieber leidet als von ihm Almosen zu empfangen!

¹¹ GMS, S. 38 (A. 400).

Moralphilosophie, daß die moralischen Gesetze aus der reinen Vernunft geschöpft werden.

Schließlich führt KANT aus, daß *Pflicht* ein Handeln aus *Achtung* vor dem moralischen Gesetz sei:

*"Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz."*¹²

Die Tatsache, daß es Handlungen wider den eigenen Vorteil und damit gegen die Neigung gibt, führt KANT auf eine Achtung vor der Sittlichkeit zurück. Neigung als Prinzip einer Handlung erregt ihm nur Billigung oder Liebe, niemals jedoch dieses *mit Würde verbundene Gefühl der Achtung*.

Es ist aufschlußreich zu sehen, daß KANT hier mit Gefühlen operiert, die er doch - zumindest in der Form des 'moralischen Gefühls' - als für eine Begründung sittlicher Normen untauglich bezeichnet.¹³ Auch ist zunächst nicht einzu- sehen, was ein Gefühl mit der reinen Vernunft gemein haben soll. Jedoch sieht KANT einen wenig überzeugenden - weil nicht zu entscheidenden - Ausweg aus dieser Situation:

"Allein wenn Achtung gleich ein Gefühl ist, so ist es doch kein durch Einflußempfangenes, sondern durch einen Vernunftbegriffselbstgewirktes Gefühl und daher von allen Gefühlen der ersteren Art, die sich auf Neigung oder Furcht bringen lassen, spezifisch unterschieden... Die unmittelbare Bestimmung des Willens durchs Gesetz und das Bewußtsein derselben heißt *Achtung*, so daß diese als *Wirkung* des Gesetzes aufs Subjekt und nicht als *Ursache* desselben angesehen wird."¹⁴

So fühlt sich KANT zu der Behauptung berechtigt, daß bei Handlungen aus Pflicht diese *Achtung* den Willen *subjektiv* und das *Gesetz* ihn *objektiv* bestimmen: "Es kann daher nichts anders als die *Vorstellung des Gesetzes* an sich selbst, *die freilich nur im vernünftigen Wesen stattfindet*, sofern sie, nicht aber die verhoffte Wirkung der Bestimmungsgrund des Willens ist, das so vorzüglich Gute, welches wir sittlich nennen, ausmachen, welches in der Person selbst schon gegenwärtig ist, die danach handelt, nicht aber allererst aus der Wirkung erwartet werden darf."¹⁵

Da diese "Vorstellung des Gesetzes" nach KANT frei von allen sinnlichen Antrieben sein muß, kann sie nur formal sein und den *Charakter der bloßen Gesetzmäßigkeit* beinhalten:

¹² GMS, S. 38 (A. 400).

¹³ Vgl. GMS, S. 52 (A. 409).

¹⁴ GMS, S. 40 (Anm.) (A. 401, Anm.); vgl. GMS, S. 123 (A. 460); ebenso argumentiert auch Richard Price (Price, S. 186).

¹⁵ GMS, S. 39f (A. 401).

"... so bleibt nichts als die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Prinzip dienen soll, d. i. ich soll niemals anders verfahren, als so, *daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden* ." ¹⁶

Diese Gesetzmäßigkeit als Prinzip der Handlungen - so behauptet KANT - macht Sittlichkeit aus, "wenn Pflicht nicht überall ein leerer Wahn und chimärischer Begriff sein soll."¹⁷ Ferner behauptet er, diese Gesetzmäßigkeit sei auch für die gemeine Vernunft das *einzig*e Prinzip in der Sittlichkeit, "welches sie sich zwar freilich nicht so in einer allgemeinen Form abgesondert denkt, aber doch jederzeit wirklich vor Augen hat und zum Richtmaße ihrer Beurteilung braucht."¹⁸

KANT erläutert dies am Beispiel der Lüge: zwar könne es mitunter vorteilhaft (den Neigungen zuträglich) sein zu lügen, jedoch könne niemand wollen, daß diese Maxime zu einem allgemeinen Gesetz werde, weil dann "meine Maxime, sobald sie zum allgemeinen Gesetz gemacht würde, sich selbst zerstören müsse."¹⁹ Niemand würde nämlich dem anderen trauen, so daß die Lüge ihre Wirkung (Vorspiegelung falscher Tatsachen) nicht hervorbrächte.

Nun kann man durchaus anzweifeln, daß diese Überlegung eine sittliche ist. Die der Handlung zugrunde liegende Maxime kann durchaus als aus der *Neigung* eines Menschen, der sich unter einem solchen Gesetz zu leben vorstellt, resultierend aufgefaßt werden: Ein Leben in einer Welt ohne Vertrauen ist nicht *wünschenswert*, was jedoch nicht heißt, daß der Betrachter nicht doch einmal zu einer Lüge greift, wenn ihm dies vorteilhaft erscheint. Ferner ist die Wahrhaftigkeit doch auch eine Regel der Lebensklugheit: der Verlust des Vertrauens kann schwerwiegende Beeinträchtigungen nach sich ziehen.

KANTS *Duplizierung* des Willens in einen *individuellen* und einen *gesetzgebenden* erscheint allzu künstlich, obgleich sich natürlich der Mensch unter diesen beiden Aspekten befragen kann. Ob wirklich allein der letztere Aspekt zur Sittlichkeit führt, bleibt noch zu untersuchen.

Den Widerspruch zwischen seiner Behauptung, alle Welt lege ohnehin in sittlichen Fragen den gesetzgeberschen Willen zugrunde, und der aus diesem Grunde womöglich unnötig erscheinenden philosophischen Untersuchung des Prinzips der Moralität erklärt KANT so:

"Es ist eine herrliche Sache um die Unschuld, nur es ist auch wiederum sehr schlimm, daß sie sich nicht wohl bewahren läßt und leicht verführt wird."²⁰

¹⁶ GMS, S. 40 (A. 402).

¹⁷ GMS, S. 41 (A. 402).

¹⁸ GMS, S. 43 (A. 403f).

¹⁹ GMS, S. 42 (A. 403).

KANT erhofft sich von einer philosophischen Untersuchung die Bewahrung der *Reinigkeit der Sitten*, die durch vernünfteln Versuche, die Sittlichkeit auf das Niveau der Neigungen zu zerren, an *Würde* und *Kraft* verlieren.

3.3.3 Zweiter Abschnitt (Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten)

KANT geht zunächst auf das Problem ein, *pflichtgemäße* Handlungen von solchen *aus Pflicht* zu unterscheiden. Die Entscheidung ist - so KANT - eigentlich nicht sicher zu treffen, "weil... es nicht auf die Handlungen ankommt, die man sieht, sondern auf jene inneren Prinzipien derselben, die man nicht sieht."²¹ Dabei spielt es aber für das Problem der Sittlichkeit keine Rolle, ob *überhaupt jemals schon* eine Handlung (KANT wählt als Beispiel die Redlichkeit in der Freundschaft) aus Pflicht vollzogen wurde, "weil diese Pflicht als Pflicht überhaupt vor aller Erfahrung in der Idee einer den Willen durch Gründe a priori bestimmenden Vernunft liegt."²²

KANT betont also nochmals die Unabhängigkeit seiner Argumentation von empirischen Daten und bemerkt, daß empirische Erörterungen keineswegs zur Sittlichkeit gelangen:

"Denn mit welchem Rechte können wir das, was vielleicht nur unter den zufälligen Bedingungen der Menschheit gültig ist, als allgemeine Vorschrift für jede vernünftige Natur in unbeschränkte Achtung bringen, und wie sollen Gesetze der Bestimmung *unseres* Willens für Gesetze der Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt und nur als solche auch für den unsrigen gehalten werden, wenn sie bloß empirisch wären und nicht völlig a priori aus reiner, aber praktischer Vernunft ihren Ursprung nähmen?"²³

Eine solche reine *Metaphysik der Sitten* ist nach KANT nicht allein zum Zwecke der Erkenntnis, sondern zugleich der Beförderung der Sittlichkeit wünschenswert: "Denn die reine und mit keinem fremden Zusatze von empirischen Anreizen vermischte Vorstellung der Pflicht und überhaupt des sittlichen Gesetzes hat auf das menschliche Herz durch den Weg der Vernunft allein (die bisher zuerst inne wird, daß sie für sich selbst auch praktisch sein kann) einen so viel mächtigeren Einfluß, als alle anderen Triebfedern, die man aus dem empirischen Felde aufbieten mag, daß sie im Bewußtsein ihrer Würde die letzteren verachtet und nach und nach ihre Meisterin werden kann..."²⁴

²¹ GMS, S. 48 (A. 407).

²² GMS, S. 49f (A. 408).

²³ GMS, S. 50 (A. 408).

²⁴ GMS, S. 53f (A. 410f).

In einer Anmerkung stellt er fest, daß eine jede sittliche Handlung "die Seele erhebe und den Wunsch erzeuge, auch so handeln zu können. Selbst Kinder von mittlerem Alter fühlen diesen Eindruck, und ihnen sollte man Pflichten auch niemals anders vorstellen."²⁵

KANTS - meines Erachtens berechtigter - Hinweis auf die Würde des sittlichen Handelns ist freilich kein hinreichender Grund für die Behauptung eines allein der reinen Vernunft zugänglichen Formalcharakters der sittlichen Maxime. Die Bedeutung der Vernunft sucht KANT im folgenden herauszustreichen:

Der *Wille* ist KANT das Vermögen vernünftiger Wesen, nach der Vorstellung von Gesetzen zu handeln. "Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen *Vernunft* erfordert wird, so ist der Wille nichts anderes als praktische Vernunft."²⁶ Bei einem vollkommen guten (übermenschlichen) Willen ist das, was als *objektiv notwendig* geboten wird, auch *subjektiv notwendig* und führt zu einer Ausführung dessen, was als gut erkannt wird, weil dieser Wille gar nicht anders kann.

Der Wille ist jedoch beim Menschen nicht nur durch die *reine Vernunft* bestimmbar, sondern auch durch *Neigung*. Deshalb ist das, was *objektiv* als notwendig erkannt wird, nicht auch das, was *subjektiv* notwendig zu einer guten Handlung führt. Denn der Mensch muß diesen Gesetzen nicht folgen. Tut er es, so geschieht die Handlung durch *Nötigung*:

"Die Vorstellung eines objektiven Prinzips, sofern es für einen Willen nützlich ist, heißt ein Gebot (der Vernunft), und die Formel des Gebots heißt IMPERATIV."²⁷

Diese Imperative drücken ein Sollen aus. Dieses Sollen im Sinne einer Nötigung ist jedoch nur auf den Menschen anwendbar, weil eben ein *durchaus guter Wille an sich* nicht anders handeln kann als in Hinsicht auf das Gute.

Ist der Imperativ der reinen Vernunft gemäß, so heißt er *kategorisch*. Dient er der Beförderung der menschlichen Glückseligkeit, indem er Mittel zu einem gewollten Zweck gebietet, so heißt er *hypothetisch*.²⁸

Der kategorische Imperativ (Imperativ der Sittlichkeit) "betrifft nicht die Materie der Handlung und das, was aus ihr erfolgen soll, sondern die Form und das Prinzip, woraus sie selbst folgt, und das Wesentlich-Gute derselben besteht in der Gesinnung, der Erfolg mag sein, welcher er wolle."²⁹

²⁵ GMS, S. 54 (Anm.) (A. 411, Anm.).

²⁶ GMS, S. 56 (A. 412).

²⁷ GMS, S. 56f (A. 413).

²⁸ Der hypothetische Imperativ sagt: "ich soll etwas tun darum, *weil ich etwas anderes will*." (GMS, S. 96 (A. 441)).

²⁹ GMS, S. 61 (A. 416).

KANT hatte schon oben zugegeben, daß es schwierig sei, kategorische Imperative als Prinzipien eines Willens auszumachen und auszuschließen, daß nicht vielleicht doch ein hypothetischer Imperativ dem Handeln zugrunde liege. Empirisch ist diese Entscheidung nach KANT schlechterdings unmöglich.

Der kategorische Imperativ ist insofern ein *synthetischer* Satz a priori, als zu einem rein objektiv (vernünftig) bestimmten Willen a priori *die Tat hinzugedacht* wird. Der kategorische Imperativ "ist also ein praktischer Satz, der das Wollen einer Handlung nicht aus einem anderen, schon vorausgesetzten analytisch ableitet (denn wir haben keinen so vollkommenen Willen), sondern mit dem Begriffe des Willens [als] eines vernünftigen Wesens unmittelbar als etwas, das in ihm nicht enthalten ist, verknüpft."³⁰

Der Mensch steht mit anderen Worten im Spannungsfeld zwischen einer Handlung aus Neigung und einer Handlung aus Pflicht. Handlungen aus Pflicht haben ja nach KANT stets einen rein formalen Charakter. Die Prüfung der subjektiven Maximen an diesem rein formalen Prinzip entscheidet über ihre Sittlichkeit.

Da das Kennzeichen des sittlichen Imperativs nichts *Materiales*, sondern allein seine formale Gesetzmäßigkeit ist, formuliert KANT ihn zunächst so:

*"Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde."*³¹

Eine andere Formulierung lautet:

*"Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum ALLGEMEINEN NATURGESETZE werden sollte."*³²

Die Bezeichnung 'Naturgesetz' erscheint in diesem Zusammenhang als verfehlt. KANT erkennt jedoch wie in den eigentlichen Naturgesetzen auch in den sittlichen Gesetzen eine "Allgemeinheit" oder besser Allgemeingültigkeit an.

KANT wählt als erstes Beispiel, das sein moralisches Prinzip in seiner Anwendbarkeit illustrieren soll, den Fall des *Selbstmords* aus Verdruß am Leben. Taugt die Maxime des Selbstmörders, nämlich: "ich mache es mir aus Selbstliebe zum Prinzip, wenn das Leben bei seiner längern Frist mehr Übel droht, als

³⁰ GMS, S. 67 (Anm.) (A. 420, Anm.). Die Klammer bei 'als' stammt von mir, M.R. Das Wort findet sich erst in der zweiten Auflage und erscheint textkritisch fehlerhaft.

³¹ GMS, S. 68 (A. 421).

³² GMS, S. 68 (A. 421).

es Annehmlichkeit verspricht, es mir abzukürzen"³³ zu einem *allgemeinen Naturgesetz* ? KANT behauptet, daß sie nicht dazu taue, denn er sieht einen *Widerspruch* : die Natur hat dem Menschen Genuß am Leben dazu verliehen, daß dieser dem Leben förderlich sei. Würde nun die obige Maxime des Selbstmörders zu einem Naturgesetz, so widerspräche sich die Natur selber, denn der Genuß am Leben wäre sowohl dem Leben förderlich als auch abträglich. Somit kann die genannte Maxime keine sittliche sein.

Der von KANT aufgezeigte Widerspruch wirkt allzu künstlich. Ferner ist die Frage berechtigt, warum er hier die Instanz 'Natur' einfügt. Die scheinbare Stringenz seiner Beweisführung rührt doch offensichtlich aus der *normativen* Interpretation dieser 'Natur': Die Natur ist in diesem oder jenem Sinne eingerichtet, also mußt du auch so handeln.

Abgesehen davon, daß KANTS Deutung der Einrichtungen der Natur nicht zwingend ist, entsteht doch der unmittelbare Eindruck einer unzureichenden Beweisführung: Angeblich soll der kategorische Imperativ Sittlichkeit entdecken und begründen. Stattdessen rekurriert KANT jedoch auf eine irgendwie gearte 'Natur' und läßt die Abweisung der Maxime auf einer anderen Ebene ablaufen.

Als zweites Beispiel zieht KANT das Borgen von Geld in der Gewißheit, es nicht zurückzahlen zu können oder zu wollen, heran. Die Maxime "wenn ich mich in Geldnot zu sein glaube, so will ich Geld borgen und versprechen es zu bezahlen, ob ich gleich weiß, es werde niemals geschehen"³⁴ ist als Maxime eines *gesetzgebenden Willens* untauglich. Dieser Vorsatz ist als Glied einer allgemeinen Gesetzgebung widersprüchlich, weil der Zweck des falschen Versprechens sich nicht mehr erfüllt, "indem niemand glauben würde, daß ihm was versprochen sei, sondern über alle solche Äußerung als eitles Vorgeben lachen würde."³⁵

Dieses Beispiel ist stimmig unter der Voraussetzung, daß Sittlichkeit voll und ganz mit dem formalen Gesetzescharakter einer Handlung zusammenfällt. Eine Welt ohne Vertrauen scheint angesichts der komplexen (vor allem wirtschaftlichen) Beziehungen in einem Staate undenkbar zu sein. Zu fragen ist jedoch, wie oben schon ausgeführt, warum ich mich in meinen subjektiven Maximen überhaupt *als gesetzgebend denken soll* . Eine Antwort darauf versucht KANT aber erst im dritten Abschnitt. Auch bei diesem Beispiel ist es jedoch nicht auszuschließen, daß es sich um einen hypothetischen Imperativ handelt. Eine Welt ohne Vertrauen ist nicht wünschenswert. Es handelt sich also um die gleiche

³³ GMS, S. 69 (A. 422).

³⁴ GMS, S. 69 (A. 422).

³⁵ GMS, S. 70 (A. 422).

Situation wie oben beim Beispiel der Lüge. Auch ist bei einer Veränderung der Voraussetzungen eine Welt ohne Vertrauen denkbar: man müßte aber wohl auf viele menschliche Beziehungen privater und geschäftlicher Art verzichten wollen.

Das dritte Beispiel beruht wiederum auf einer normativen Interpretation der 'Natur': Es geht um einen talentierten Menschen, der es aber vorzieht, "lieber dem Vergnügen nachzuhängen, als sich mit Erweiterung und Verbesserung seiner glücklichen Naturanlagen zu bemühen."³⁶ Als Naturgesetz kann diese Maxime durchaus bestehen (!), d. h. sie ist denkbar für den Fortbestand einer Gesellschaft und sie würde zu keinem Widerspruch führen. KANT verweist dazu auf die Südsee-Einwohner, die ihr Leben nur dem Genuß widmeten.

Jedoch kann nach KANT kein 'vernünftiger' Mensch eine solche Lebensmaxime zum Gesetz erheben wollen:

"Denn als ein vernünftiges Wesen will er notwendig, daß alle Vermögen in ihm entwickelt werden, weil sie ihm doch zu allerlei möglichen Absichten dienlich und gegeben sind."³⁷

Hier gibt KANT also selbst zu, daß der potentielle Gesetzescharakter nicht zu einer Entscheidung führt, sondern diese erst durch eine zusätzliche Hypothese gefällt wird, die in der Maxime, einer Natur gemäß handeln zu wollen, besteht. Wie aber kommt der gesetzgebende Wille zu dieser Maxime? Worin liegt die Verpflichtung begründet?

Das vierte Beispiel besteht in der Maxime, sich anderer Menschen Glück und Leid gegenüber unberührt und teilnahmslos zu verhalten. Auch diese Maxime ist *als Naturgesetz denkbar*, und KANT zieht es sogar der häufig geübten Praxis der Lippenbekenntnisse zur Moralität vor, jedoch kann man sie nach KANT *als Naturgesetz nicht vernünftigerweise wollen* :

"Denn ein Wille, der dieses beschlösse, würde sich selbst widerstreiten, indem der Fälle sich doch manche ereignen können, wo er anderer Liebe und Teilnehmung bedarf, und wo er durch ein solches aus seinem eigenen Willen entsprungenes Naturgesetz sich selbst alle Hoffnung des Beistandes, den er sich wünscht, rauben würde."³⁸

Freilich wird der Wille, der sich als gesetzgebend denkt, eine Welt ohne gegenseitige Liebe nicht wünschen können. Diese Welt ist nicht wünschenswert, weil die Bedürfnisse und Nöte der Menschen mißachtet werden: Der Gesetzgeber versetzt sich in eine Situation, die nach Hilfe verlangt, und *leidet* bei

³⁶ GMS, S. 70 (A. 423).

³⁷ GMS, S. 71 (A. 423).

³⁸ GMS, S. 71 (A. 423).

diesem Gedanken mit den imaginären Geschöpfen. Welchen Aufschluß gibt hier das *formale* Prinzip einer *reinen* Vernunft? Womöglich stellt der Gesetzgeber sich auch selbst als Opfer eines Schicksalschlages dar, wodurch der Imperativ hypothetisch würde.

Alle vier Beispiele, von denen man annehmen sollte, daß KANT sie als Paradigmata ausgewählt hat, sind nicht makellos. Die Behauptung, daß es der formale Gesetzescharakter sei, der Sittlichkeit ausmache, ist durch die Tatsache widerlegt, daß bei zwei Beispielen (Selbstmord und Mißachtung der Talente) der Gegensatz nicht eigentlich zur Gesetzmäßigkeit besteht, sondern zu einer normativen Naturauffassung; bei einem Beispiel (Mißachtung der Mitmenschen) trotz der Gesetzesfähigkeit nach der 'Wünschbarkeit' der Maxime gefragt wird und nur bei einem Beispiel (falsches Versprechen) ein wirklicher Gegensatz zu einem gesetzgebenden Willen besteht. Aber auch in diesem Fall wirkt die Rückführung der Entscheidung auf den Gesetzescharakter künstlich: Eine Welt ohne Vertrauen erscheint uns nicht *wünschenswert*, aber ist sie weniger *denkbar* als eine Welt ohne Liebe und ohne Kultivierung der Talente? KANT gelingt es nicht, Beispiele zu finden, die seine Behauptung des Gesetzescharakters der sittlichen Maximen belegen, ohne auf die *Wünsche* des Gesetzgebers einzugehen. KANT wies oben darauf hin, daß es empirisch nicht auszumachen sei, ob jemals eine Tat *aus Pflicht* (nach KANTS Definition einer solchen Tat) geschehen sei. Offensichtlich ist er aber nicht einmal in der Lage, dem unbefangenen Leser die Idee einer Handlung aus Pflicht auch nur als möglich vorzustellen.

KANT behauptet somit folgendes:

Der kategorische Imperativ ist der Leitfaden der reinen Vernunft in sittlichen Fragen. Wenn du nun eine Maxime auf ihren sittlichen Charakter hin überprüfen willst, stelle fest, ob es *denkbar* ist, daß alle Menschen sie (wie ein Gesetz) befolgen. Ist das möglich, so stelle fest, ob du dies auch *wünschen* kannst. - Hierin liegt nun offensichtlich der Schwachpunkt der KANTSCHEN Position. Wozu dient denn überhaupt der formalistische kategorische Imperativ, wenn er in einer Vielzahl von Fragen zu einer offensichtlich unzureichenden Argumentation führt? Worin ist die Behauptung begründet, daß es ein 'vernünftiges' Wünschen gibt, bei dem der Wille gesetzgebend ist?

Es ist nicht einmal bewiesen, daß sittliche Maximen stets eine Verallgemeinerung zulassen, wenn das auch für die Mehrzahl derselben wohl gelten kann. Man denke als Ausnahme etwa an die Notlüge, die Menschenleben retten kann. KANTS Rigorismus muß auch diese Abweichung vom Gesetz ablehnen.

Meiner Ansicht nach ist der kategorische Imperativ nur ein unzureichender Deckmantel für die Behauptung der Herkunft der Sittlichkeit aus der Vernunft und nicht aus empirischen Quellen wie der des Gefühls. Dadurch erhält die Moral ein scheinbar sicheres Fundament, das jedoch nur dann überhaupt überzeugen kann, wenn man die Ausführungen KANTS im dritten Abschnitt, die pure Spekulation darstellen, anerkennt.

Freilich ist sich KANT des Ungnügens seiner bisherigen Ausführungen, die erst in ihrer Gesamtheit abgerundet sind, bewußt. Sie sind ihm Präliminarien zu seinen weiteren Ausführungen, die referiert werden sollen:

KANT greift den Gedanken der Widersprüchlichkeit des Willens noch einmal auf. Der Widerspruch im Willen bei unsittlichen (nicht gesetzlichen) Handlungen liegt darin, "daß ein gewisses Prinzip objektiv als allgemeines Gesetz notwendig sei und doch subjektiv nicht allgemein gelten, sondern Ausnahmen verstatten sollte."³⁹

Der sich als Gesetzgeber denkende Wille erkennt mit anderen Worten die Notwendigkeit der sittlichen Maxime an, wobei aber seine Neigungen ihn zu einer Verletzung des sittlichen Gesetzes treiben können. Der Widerspruch liegt zwischen dem gesetzgebenden und dem durch Neigungen bestimmten Willen.

KANT gibt nach seinen Beispielen zu:

"Noch sind wir aber nicht so weit, a priori zu beweisen, daß dergleichen Imperativ wirklich statfinde, daß es ein praktisches Gesetz gebe, welches schlechterdings und ohne alle Triebfedern für sich gebietet, und daß die Befolgung dieses Gesetzes Pflicht sei."⁴⁰

Zu diesem Beweis sieht sich KANT genötigt, auf das Feld der *Metaphysik*, genauer der Metaphysik der Sitten, überzugehen. Das "objektiv-praktische Gesetz" bestimmt nach KANT das Verhältnis "des Willens zu sich selbst, sofern er sich bloß durch Vernunft bestimmt."⁴¹ Diese Bestimmung durch die Vernunft erfolgt a priori:

Alle *materialen* Zwecke der Menschen erhalten ihren Wert durch "ein besonders geartetes Begehrungsvermögen des Subjekts"⁴² und sind deshalb für KANT zu einer *allgemeinen* Gesetzgebung nicht tauglich. Ein kategorischer Imperativ aber kann nur auf etwas von *absolutem* Wert gestützt sein, auf einen *Zweck an*

³⁹ GMS, S. 72 (A. 424).

⁴⁰ GMS, S. 73 (A. 425).

⁴¹ GMS, S. 76 (A. 427).

⁴² GMS, S. 77 (A. 427).

sich selbst. Einen solchen sieht KANT im Menschen und in jeder vernünftigen Natur. Deshalb kann der kategorische Imperativ auch so formuliert werden:

*"Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest."*⁴³

Die Anwendung dieser Formulierung auf die schon bekannten vier Beispiele zeigt KANT, daß der Fehler der verwerflichen Maximen darin liegt, daß sie den Handelnden selbst oder dessen Umwelt als bloßes Mittel und nicht als Zweck betrachten. Mein Einwand bleibt jedoch der gleiche: die Argumentation beweist eigentlich nicht, daß sittliche Werte allein durch die Vernunft erstellt werden. Der Behauptung, daß es unsittlich sei, fremde Menschen als bloßes Mittel zu betrachten, kann von der gängigen Auffassung sittlichen Verhaltens zwar zugestimmt werden (wenn es auch unmöglich ist, sie immer als Zweck zu betrachten), aber KANT zieht allzu weitreichende Folgerungen:

"Dieses Prinzip der Menschheit und jeder vernünftigen Natur überhaupt, *als Zwecks an sich selbst* (welches die oberste einschränkende Bedingung der Freiheit der Handlungen eines jeden Menschen ist), ist nicht aus der Erfahrung entlehnt: erstlich wegen seiner Allgemeinheit, da es auf alle vernünftigen Wesen überhaupt geht, worüber etwas zu bestimmen keine Erfahrung zureicht; zweitens weil darin die Menschheit nicht als Zweck der Menschen (subjektiv), d. i. als Gegenstand, den man sich von selbst wirklich zum Zwecke macht, sondern als objektiver Zweck, der, wir mögen Zwecke haben, welche wir wollen, als Gesetz die oberste einschränkende Bedingung aller subjektiven Zwecke ausmachen soll, vorgestellt wird, mithin aus reiner Vernunft entspringen muß."⁴⁴

KANT hatte die Rolle der Vernunft in Fragen der Sittlichkeit am Anfang seiner Erörterungen (in der Vorrede) herausgestrichen. Seine Voraussetzungen (oben, S. 95, als (1) - (3) erfaßt) hat er durch seine bisherigen Ausführungen jedoch nicht erhärten können, so daß sie weiterhin nur als Voraussetzungen erscheinen.

Aus der ersten Formulierung des kategorischen Imperativs, die aussagt, daß es die *Wünschbarkeit und Tauglichkeit zu einer allgemeinen Gesetzgebung* sei, die eine Maxime sittlich mache, und der zweiten, die besagt, man solle andere Wesen immer als *Zweck an sich* betrachten und nicht als Mittel, folgt nach KANT als drittes die Idee eines *vernünftigen gesetzgebenden Willens* :

⁴³ GMS, S. 79 (A. 429).

⁴⁴ GMS, S. 81f (A. 430f).

"Es liegt nämlich der Grund aller praktischen Gesetzgebung *objektiv in der Regel* und der Form der Allgemeinheit, die sie ein Gesetz (allenfalls Naturgesetz) zu sein fähig macht (nach dem ersten Prinzip), *subjektiv aber im Zwecke*; das *Subjekt* aller Zwecke aber ist jedes vernünftige Wesen, als Zweck an sich selbst (nach dem zweiten Prinzip): hieraus folgt nun das dritte praktische Prinzip des Willens, als oberste Bedingung der Zusammenstimmung desselben mit der allgemeinen praktischen Vernunft, die Idee *des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens.*"⁴⁵

Nach KANT ist dieser gesetzgebende Wille - obgleich frei von allen Neigungen - dennoch zum Handeln, und zwar einem sittlichen, durch die reine Vernunft fähig. KANTS Konzeption soll erklären können, warum frühere Versuche, Sittlichkeit zu begründen, scheitern mußten:

Man sah den Menschen als allein durch Neigungen regiert und wahre Sittlichkeit (nicht bloße Pflichtgemäßheit) als nur unter Zwang möglich an, "man ließ es sich aber nicht einfallen, daß er *nur seiner eigenen* und dennoch *allgemeinen Gesetzgebung* unterworfen sei..."⁴⁶

Dadurch ist der Wille eines Reizes oder sinnlichen Antriebes nicht bedürftig, da er nicht genötigt wird, sondern sich selbst bestimmt.

Nach KANT ist jede vernünftige Natur sowohl "allgemein gesetzgebend, aber auch diesen Gesetzen selbst unterworfen".⁴⁷

Das Handeln, das allein durch das sittliche Gesetz bestimmt wird, kennzeichnet den *autonomen* Willen; der Wille, der sich durch Neigungen bestimmen läßt, heißt *heteronom*.⁴⁸

Das autonome Handeln erfolgt unabhängig von einem Vorteil (Interesse) allein "aus der Idee der *Würde* eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetz gehorcht als dem, das es zugleich selbst gibt."⁴⁹ Diese *Würde* ruft die *Achtung* hervor, die man vor dem moralischen Gesetz empfindet.

Würden *alle* Menschen nach rein vernünftigen Prinzipien handeln, also nach Gesetzen, so gäbe es analog zum Reiche der Natur⁵⁰ (in dem die Naturgesetze befolgt werden) ein Reich der Zwecke, in dem die sittlichen Gesetze als Zwecke,

⁴⁵ GMS, S. 82 (A. 431).

⁴⁶ GMS, S. 84 (A. 432).

⁴⁷ GMS, S. 86 (A. 433).

⁴⁸ Bei Heteronomie gilt: "Der Wille gibt alsdann sich nicht selbst, sondern das Objekt durch sein Verhältnis zum Willen gibt diesem das Gesetz. Dies Verhältnis... läßt nur hypothetische Imperativen möglich werden: ich soll etwas tun darum, *weil ich etwas anderes will.*" (GMS, S. 96 (A. 441)).

⁴⁹ GMS, S. 87 (A. 434).

⁵⁰ auch genannt "eine Welt vernünftiger Wesen (mundus intelligibilis)" (GMS, S. 92 (A. 438)).

die von den 'Zwecken an sich' (vernünftigen Naturen) gesetzt werden, befolgt würden. Ein solches Reich ist aber wegen der Unvollkommenheit der menschlichen Natur nicht denkbar.

Da die Menschen nämlich *heteronom* bestimmbar sind, ist ihr Handeln nicht notwendig dem Gesetz gemäß. In diesem Sinne wären sie der Gesetzgebung durch Zwang *unterworfen*. Die *Würde* des sittlichen Handelns aber beruht auf der Eigenschaft des menschlichen Willens, "als Oberhaupt"⁵¹ eines Reiches der Zwecke, mithin als Gesetzgeber, der seine Untertanen als 'Zwecke an sich' betrachtet, tätig sein zu können.

Diese Würde stellt nach KANT einen "inneren Wert" dar, d. h. sie ist nicht relativ bezogen auf die "allgemeinen menschlichen Neigungen und Bedürfnisse", die nur einen *Marktpreis* haben, sondern "über allen Preis erhaben"⁵², weil ihr ein Zweck an sich zugrunde liegt. Die Würde beruht auf der *Freiheit von Naturgesetzen*, auf der Autonomie des Willens. Die *Materie* eines autonomen Willens besteht allein in der Idee eines 'Zweckes an sich', die mit dem kategorischen Imperativ ausgedrückt wird, der - in von KANT abgewandelter Formulierung - besagt:

"daß das vernünftige Wesen als Zweck seiner Natur nach, mithin als Zweck an sich selbst jeder Maxime zur einschränkenden Bedingung aller bloß relativen und willkürlichen Zwecke dienen müsse..."⁵³

Dieser Zweck wird jedoch negativ gedacht als *Freiheit von Sinnlichkeit*, was zu dem "Paradoxon"⁵⁴ führt, daß der Wille dennoch bestimmt werden soll. Paradox ist diese Auffassung, weil sie vor KANT von den Philosophen nicht in Erwägung gezogen worden war.

Nach einer kurzen Untersuchung von vergeblichen Versuchen, Ethik anders zu begründen (aus dem moralischen Gefühl als *empirischem*, dem Begriff der Vollkommenheit als *rationalem* Prinzip), und der Behauptung ihrer Unzulänglichkeiten betont KANT, daß die von ihm eingeführte Autonomie des Willens und ihr Korollar, der kategorische Imperativ als "*synthetischer praktischer Satz a priori*"⁵⁵, **nicht bewiesen** worden, jedoch unverzichtbar seien:

⁵¹ GMS, S. 86 (A. 433).

⁵² alle Zitate: GMS, S. 87 (A. 434f).

⁵³ GMS, S. 90 (A. 436).

⁵⁴ GMS, S. 93 (A. 439).

⁵⁵ GMS, S. 102 (A. 444).

"Wer also Sittlichkeit für etwas und nicht für eine chimärische Idee ohne Wahrheit hält, muß das angeführte Prinzip derselben zugleich einräumen."⁵⁶

KANT geht nun nach zwei - wie er sagt - rein analytischen Abschnitten zur Untersuchung von einem "möglichen synthetischen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft"⁵⁷ über, zu welchem Zweck er im dritten Abschnitt eine Kritik dieses Vernunftvermögens darbietet.

3.3.4 Dritter Abschnitt (Übergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft)

Im dritten Abschnitt seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* beschäftigt sich KANT mit der Möglichkeit des kategorischen Imperativs und dessen Verbindlichkeit. Er gibt zu diesem Zweck eine Kritik der praktischen Vernunft, wobei ihm die *spekulative* Philosophie seiner Ansicht nach Rückendeckung zu geben scheint.

KANT sieht den Begriff der *Freiheit* als einen "Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens"⁵⁸ an. Freiheit ist ihm Unabhängigkeit von fremden bestimmenden Einflüssen (Gesetzen), also ein zunächst negativer Begriff, aber dennoch *nicht gesetzlos*, "denn sonst wäre ein freier Wille ein Unding."⁵⁹ KANT sieht, daß das Gegenteil von Gesetzmäßigkeit Regellosigkeit, Unordnung, Chaos ist. Diese Bestimmungen treffen aber den Willen nicht, schon gar nicht den schlechterdings guten Willen KANTS. Ist die Bestimmung nach Naturgesetzen dadurch gekennzeichnet, daß eine *fremde* Ursache einen Gegenstand im Verhalten bestimmt, so zeichnet sich der *freie Wille* durch eine ihm eigene Gesetzmäßigkeit aus, durch die er sich selbst zum Handeln bestimmt. Das eine ist Heteronomie, das andere Autonomie. Diese Autonomie besteht nach KANT in der Formel des kategorischen Imperativs, die dennoch aus der Analyse des Begriffes eines schlechterdings guten Willens nicht abgeleitet werden kann, ohne daß "der *positive* Begriff der Freiheit"⁶⁰ hinzukommt. Was dieser sei, erläutert KANT später.

Diese Freiheit des Willens erkennt KANT allen Menschen zu und, um wohl den Eindruck zu vermeiden, Sittlichkeit könne doch irgendwie von der menschlichen Natur abhängen, auch *allen* vernünftigen Wesen. Diese 'Freiheit' behauptet

⁵⁶ GMS, S. 102 (A. 445).

⁵⁷ GMS, S. 102 (A. 445).

⁵⁸ GMS, S. 103 (A. 446).

⁵⁹ GMS, S. 103 (A. 446).

⁶⁰ GMS, S. 104 (A. 447). Der *Wille als zielsetzende Instanz* ist dieser positive Begriff.

nicht die *wirkliche* Freiheit des Willens, denn die Autonomie ist ja eine besondere Form der Gesetzmäßigkeit, aber eine Entscheidung der theoretischen Philosophie in dieser Frage berührt die praktische Philosophie auch gar nicht: Die Vernunft muß sich nach KANT nämlich in praktischer Hinsicht als frei annehmen, denn ansonsten würde "das Subjekt nicht seiner Vernunft, sondern einem Antriebe die Bestimmung der Urteilskraft zuschreiben...; d. i. der Willé desselben kann nur unter der Idee der Freiheit ein eigener Wille sein und muß also in praktischer Absicht allen vernünftigen Wesen beigelegt werden."⁶¹

Man bemerkt auch hier KANTS energischen und unbeirrten Versuch, die Vernunft als zielsetzende Instanz einzuführen. Dabei räumt er die Zweifel jedoch nicht zufriedenstellend aus dem Wege. Die entscheidende Frage in allen Ethiken ist die nach der *Verbindlichkeit* ihrer Aussagen. Gesetzt den Fall, KANT habe recht mit seinen Ausführungen zum kategorischen Imperativ, der allen sittlichen Maximen zugrunde liegt, und der Autonomie des Willens: was 'treibt' uns zu diesen sittlichen Handlungen unter Mißachtung des eigenen Vorteils und Gefährdung des eigenen Wohls?

KANT war sich dieser Frage zutiefst bewußt. Er schließt aus, daß es ein persönliches Interesse sein könne, was uns zur Sittlichkeit treibt, denn dann handelte es sich um einen hypothetischen Imperativ, den KANT als der wahren Sittlichkeit fremd ansieht.

Aber dennoch besteht eine Kluft zwischen dem Wollen und dem Sollen, und diese Kluft zwischen der subjektiven und der objektiven Notwendigkeit kann auch nach KANT nur über ein gewisses *Interesse an sittlichen Handlungen* überbrückt werden. Nun ist nach ihm das einzige Interesse, das man an sittlichen Handlungen nehmen könne, das der *Beförderung des Wertes der eigenen Person*. Warum aber dieses Interesse so stark sei, ist nach KANT nicht einzusehen. Jedoch erkennt KANT die Zirkulantät seines Gedankens: wenn sittliches Verhalten (=Freiheit von sinnlichen Antrieben) den Wert meiner Person *erhöht*, so muß zuvor schon bestimmt sein, daß im sittlichen Verhalten überhaupt ein Wert liegt. KANT formuliert den der Frage zugrunde liegenden Zirkel so:

"Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Ursachen als frei an, um uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken, und wir denken uns nachher als diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willens beigelegt haben."⁶²

⁶¹ GMS, S. 106 (A. 448).

⁶² GMS, S. 109 (A. 450).

Aus diesem Zirkel zwischen Freiheit und Determination sieht KANT freilich einen Ausweg, der von SCHOPENHAUER "für die größte aller Leistungen des menschlichen Tiefsinns"⁶³ gehalten wird. Er besteht in der Anwendung erkenntnistheoretischer Überlegungen auf den Gegenstand des Willens. Dieser ist uns immer nur als *Erscheinung* gegenwärtig, niemals als *Ding an sich* :

"Denn da er (der Mensch, M.R.) doch sich selbst nicht gleichsam schafft und seinen Begriff nicht a priori, sondern empirisch bekommt, so ist natürlich, daß er auch von sich durch den innern Sinn und folglich nur durch die Erscheinung seiner Natur und die Art, wie sein Bewußtsein affiziert wird, Kundschaft einziehen könne..."⁶⁴

Mithin ist der Mensch in der Vorstellung seines Willens leidend und muß sich als zur *Sinnenwelt* gehörig betrachten. Jedoch leuchtet hinter dieser Sinnenwelt kaum merklich und unerreichbar auch das Ding an sich durch, das - wegen der aktiven Verarbeitung und Ordnung der Vorstellungen entsteht - zur bloßen Erscheinung wird.

Seinem *Willen an sich* kann der Mensch sich nach KANT durch ein besonderes Vermögen annähern, das *reine Selbsttätigkeit* und unabhängig von allen sinnlichen Einflüssen ist:

"die Vernunft unter dem Namen der Ideen."⁶⁵

Dieses Vermögen stellt nach KANT die Verbindung des Menschen zu einer *intelligiblen Welt* dar:

"...mithin hat es (ein vernünftiges Wesen, M.R.) zwei Standpunkte, daraus es sich selbst betrachten und Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte, folglich aller seiner Handlungen erkennen kann, *einmal* , sofern es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), *zweitens* , als zur intelligibelen Welt gehörig, unter Gesetzen, die, von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft begründet sind."⁶⁶

Denkt sich der Mensch also als Teil der intelligiblen Welt, so denkt er sich zugleich als frei. Aus der Idee der Freiheit folgt der Begriff der Autonomie und aus diesem das sittliche Gesetz, das allen vernünftigen Handlungen zugrunde liegt.

Auf diese Weise scheint KANT den Zirkel aufgelöst zu haben: Als Glied einer Verstandeswelt erkennen wir uns als frei, autonom und moralisch, es gibt kein Sollen, sondern nur ein reines Wollen. Pflichten und ein Sollen gibt es für uns

⁶³ Schopenhauer, Preisschrift über die Grundlage der Moral, S. 216.

⁶⁴ GMS, S. 110 (A. 451).

⁶⁵ GMS, S. 111 (A. 452).

⁶⁶ GMS, S. 112 (A. 452). Unter Natur versteht Kant die strenge Naturgesetzlichkeit, die der Verstand des Menschen erschließt.

nur als Glieder der Sinnenwelt, die auch zur Verstandeswelt gehören.

KANTS Auflösung des Zirkels sagt aber nichts über die Gründe, die den Willen zur Autonomie bestimmen und nicht vielmehr den sinnlichen Antrieben die Herrschaft überlassen. Zwar schreibt der Verstand der sinnlichen Welt ihre Gesetze vor (so ja KANT auch in der *Kritik der reinen Vernunft*), jedoch ist nicht einzusehen, warum deshalb Pflicht und Sollen den potentiell heteronom determinierten Menschen bestimmen sollten, zumal dies offensichtlich ohnehin nicht durchgängig geschieht.

KANT sieht (wie schon ausgeführt) das aus der Idee eines gesetzgebenden Willens folgende kategorische Sollen als einen synthetischen Satz a priori an:

"...ungefähr so, wie zu den Anschauungen der Sinnenwelt Begriffe des Verstandes, die für sich selbst nichts als gesetzliche Form überhaupt bedeuten, hinzukommen und dadurch synthetische Sätze a priori, auf welchen alle Erkenntnis einer Natur beruht, möglich machen."⁶⁷

Auch KANTS "Beweis" der Richtigkeit seiner Folgerungen ist im Grunde unzureichend: Der Bösewicht, der beim Anblick einer sittlichen Tat wünscht, ebenso handeln zu können, zeigt nur, daß es sittliche Motive im Menschen gibt, nicht jedoch deren Rückführbarkeit auf eine intelligible Natur.

Wohl auch im Bewußtsein dieser Schwierigkeiten bietet KANT im letzten und umfangreichen Teil des dritten Abschnitts mit dem Titel *Von der äußersten Grenze der praktischen Philosophie* einen letzten Versuch zur Versöhnung der Widersprüche.

3.3.4.1 Von der äußersten Grenze der praktischen Philosophie

KANT beginnt mit dem Nachweis einer *Dialektik der Vernunft*:

Alle Menschen denken ihren Willen als frei. Diese Freiheit ist jedoch kein Erfahrungsbegriff, denn die Erfahrung, die ja immer nur im raumzeitlichen Rahmen möglich ist, bietet mannigfach Belege, daß alle Handlungen des Menschen determiniert sind durch vorliegende Motive aus dem sinnlichen Bereich. KANT hatte ja ausgeführt, daß es unmöglich sei, überhaupt eine Handlung als *sittlich* und damit *frei* zu erweisen. Auf der anderen Seite ist der Begriff der Naturnotwendigkeit nach KANT ebensowenig ein Erfahrungsbegriff, denn keine Erfahrung allein kann uns eine Notwendigkeit beweisen.

Mithin handelt es sich bei der Naturnotwendigkeit einerseits um eine Erkenntnis a priori, und Freiheit ist andererseits eine bloße *Idee der Vernunft*. Beide Instanzen zeigen die *aktive* Komponente der Vernunft und nagen an der Autorität

⁶⁷ GMS, S. 114 (A. 454).

der Erfahrung.

In praktischer Hinsicht ist nach KANT die Idee der Freiheit unverzichtbar, und jede Vernunft muß voraussetzen, "daß kein wahrer Widerspruch zwischen Freiheit und Naturnotwendigkeit ebenderselben menschlichen Handlungen angetroffen werde, denn sie kann ebensowenig den Begriff der Natur, als den der Freiheit aufgeben."⁶⁸

Zwar sieht die Vernunft eine Schwierigkeit dort, wo behauptet wird, ein Gegenstand habe sowohl eine bestimmte Eigenschaft als auch deren Gegenteil (in diesem Falle: der Mensch ist sowohl frei als auch determiniert), jedoch läßt sich dieser Widerspruch durch die Annahme einer *zweifachen* Natur des Menschen beseitigen, wenn auch diese Lösung - wie KANT ausführt - die Vernunft nicht recht befriedigt. Eine völlige Auflösung des Widerspruches (zugunsten einer durchgängigen Determination durch sinnliche Antriebe) würde nach KANT aber die Möglichkeit von Sittlichkeit vereiteln.

Jedoch läßt die spekulative Vernunft nach KANT noch mehr zur Verteidigung der praktischen Vernunft zu: Da der Mensch nach KANT Teil *zweier* Welten ist, deren jeweilige Gesetze nicht miteinander übereinstimmen müssen (ja, diese Frage ist wegen der Unerreichbarkeit der Dinge an sich gar nicht zu entscheiden), gibt es keinen wahren Widerspruch zwischen Freiheit und Determiniertheit, wenn man nur die verschiedenen Blickwinkel berücksichtigt und streng voneinander trennt.

Jedoch bleiben hier meines Erachtens zwei Einwände:

(1) Wie kommt es dazu, daß der Mensch manchmal den sinnlichen Antrieben gehorcht, manchmal jedoch der Willen autonom gesetzgebend ist? Wie ist der Übergang möglich?

(2) Wie kann die allenfalls schemenhafte Annäherung an das Ding an sich (ein Versuch, den KANT in theoretischer Absicht auf das Äußerste brandmarkt) im praktischen Gebrauch der Vernunft so weitreichende Schlüsse rechtfertigen? Wäre es nicht viel aufrichtiger, (bei all den verbleibenden Schwierigkeiten) die Möglichkeit von Sittlichkeit auf dem Grunde der bloßen Vernunft als völlig unerklärbar zu belassen, wenn schon die Sinnlichkeit als Quelle ausgeschlossen wird?

KANT gibt implizit eine Antwort auf den zweiten Einwand:⁶⁹

Der der Vernunft unzugängliche Gedanke der Freiheit, eines zunächst nega-

⁶⁸ GMS, S. 117 (A. 456).

⁶⁹ Den ersten Einwand kann er auch durch seine folgende Argumentation im dritten Abschnitt, die schon durch die Ausführungen zu Würde und Achtung im zweiten Abschnitt vorbereitet wurde, nicht befriedigend entkräften.

tiven Begriffes, den jedoch nach KANT jeder Mensch für sich beansprucht, führt auf einen positiven Begriff, nämlich auf den des Willens als einer vernünftigen gesetzgebenden (zwecksetzenden) Instanz. Dadurch hält KANT die Einführung der Freiheit für gerechtfertigt.

KANT braucht die Instanz des Willens also nur, um überhaupt rationale Zwecksetzung zu ermöglichen. Vernunft kann nämlich nur in Kausalketten denken, Motive in einem potentiell infiniten Regress auf übergeordnete Motive zurückführen, nicht jedoch selbst letzte Ziele setzen.⁷⁰

Somit ist der Wille Teil eines Modells der Handlungsgenese, der in anderen Modellen - wie z. B. dem des ARISTOTELES, der sich auf Streben und Vernunft beschränkt - nicht eingeführt werden muß.

KANT schränkt den zweiten Einwand weiter ein:

"Dadurch, daß die praktische Vernunft sich in eine Verstandeswelt hinein *denkt*, überschreitet sie gar nicht ihre Grenzen, wohl aber, wenn sie sich *hineinschauen*, *hineinempfinden* wollte."⁷¹

Der Blick in diese Verstandeswelt sei sehr beschränkt, da man die intelligible Welt "bloß ihrer formalen Bedingung nach" denke, die eben in der "Allgemeinheit der Maxime des Willens"⁷² liege, ohne daß man ein "*Objekt des Willens*", d. i. eine Bewegursache, aus der Verstandeswelt herholen"⁷³ würde.

"Aber alsdann würde die Vernunft alle ihre Grenzen überschreiten, wenn sie es sich zu *erklären* unterfinge, *wie* reine Vernunft praktisch sein könne, welches völlig einerlei mit der Aufgabe sein würde, zu erklären, *wie Freiheit möglich sei*."⁷⁴

Dies ist ja - wie oben schon dargelegt - bei einer *Idee der Vernunft* unmöglich. Ihre objektive Realität läßt sich durch Erfahrung weder bestätigen noch widerlegen, es handelt sich um eine *Voraussetzung*.

Aber auch subjektiv ist die Erklärung der Freiheit des Willens unmöglich, weil - so KANT - kein *Interesse* an sittlichen Handlungen "ausfindig und begreiflich zu machen"⁷⁵ ist.

⁷⁰ Dieser Gedanke erscheint im Text nur andeutungsweise, in der Schlußanmerkung (GMS, S. 127 (A. 463)) wird er jedoch ausgeführt.

⁷¹ GMS, S. 120 (A. 458).

⁷² GMS, S. 121 (A. 458) (beide Zitate).

⁷³ GMS, S. 120 (A. 458). Jedoch zeigt ein Blick auf Kants Beispiele zum kategorischen Imperativ im zweiten Abschnitt, daß er mit rein formalen Argumenten seine sittlichen Maximen nicht darlegen konnte.

⁷⁴ GMS, S. 121 (A. 458f).

⁷⁵ GMS, S. 122 (A. 460). *Interesse* ist nach Kant das, was die Vernunft zur Bestimmung des Willens veranlaßt. Kant unterscheidet ein *unmittelbares Interesse* an der Gesetzmäßigkeit einer Handlung (kategorischer Imperativ) von

An dieser Stelle führt KANT jedoch das von ihm am Anfang so bekämpfte *moralische Gefühl* ein. Dieses moralische Gefühl ist ihm das subjektive Interesse, das der Mensch an sittlichen Handlungen nimmt. Er kennzeichnet es jedoch als "die *subjektive Wirkung*, die das Gesetz auf den Willen ausübt..., wozu Vernunft allein die objektiven Gründe hergibt."⁷⁶ An einer früheren Stelle hatte er dieses Interesse als Achtung für das praktische Gesetz beschrieben.⁷⁷

Um dem Menschen nämlich aufgrund seiner zweifachen Natur ein Sollen vorschreiben zu können, "gehört freilich ein Vermögen der Vernunft, ein *Gefühl der Lust* oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht *einzuflößen*, mithin eine Kausalität derselben, die Sinnlichkeit ihren Prinzipien gemäß zu bestimmen."⁷⁸

Mit diesen Aussagen bewegt sich KANT auf sehr unsicherem Boden. Worin liegt denn nun der Vorteil seiner Vernunftsethik, wenn er letztendlich doch wieder auf ein moralisches Gefühl rekurriert? Die Frage nach der Priorität von moralischem Gefühl oder der Vernunft in sittlichen Fragen dürfte wohl nicht zu entscheiden sein, wenn überhaupt allen sittlichen Maximen ein gemeinsamer 'vernünftiger' Aspekt eigen ist.

KANT sieht jedoch diesen Einwand nicht, er beharrt auf seinen Ausführungen und stellt fest, daß auch dieses Verhältnis, wie nämlich ein formales Gesetz, "ein bloßer Gedanke, der selbst nichts Sinnliches in sich enthält, eine Empfindung der Lust oder Unlust hervorbringe"⁷⁹, wie mithin eine Idee auf einen Erfahrungsgegenstand wirken könne, der Vernunft unauflösbar sei.

Somit besteht er auf der Priorität der Vernunft und zeichnet das Interesse nahezu als zufälliges Beiwerk, obgleich es doch den Menschen erst zur sittlichen Handlung führt.

Nach einer kurzen Wiederholung seiner Gedanken beschließt KANT seine Schlußanmerkung mit den folgenden Worten:

"Und so begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte Notwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine *Unbegreiflichkeit*, welche alles ist, was billigermaßen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Prinzipien strebt, gefordert werden kann."⁸⁰

einem *mittelbaren*, das sich als Mittel-Zweck-Relation (hypothetischer Imperativ) darstellt.

⁷⁶ GMS, S. 123 (A. 460); vgl. GMS, S. 40 (Anm.) (A. 400, Anm.). Eine Parallele findet sich bei Richard Price (Price, S. 186): "... that obligation denotes that attraction or excitement which the mind feels upon perceiving right and wrong. But this is the *effect* of obligation perceived, rather than obligation itself."

⁷⁷ GMS, S. 39 (A. 400).

⁷⁸ GMS, S. 123 (A. 460).

⁷⁹ GMS, S. 123 (A. 460).

3.3.5 Eine Stellungnahme zu KANTS Ausführungen

"Wir müssen also bei der Überzeugung stehn bleiben, daß, was weder als möglich begriffen, noch als wirklich nachgewiesen werden kann, keine Beglaubigung seines Daseyns hat."⁸¹

IMMANUEL KANTS Ethik ist durchdrungen von dem Versuch, auch sittliche Fragen auf ein möglichst sicheres Fundament zu stellen. Dabei bedient er sich der Instanz der synthetischen Sätze a priori, durch die er die NEWTONSCHE Physik gegen skeptizistische Einwände verwahrt zu haben glaubte.

Der Gedanke, Sittlichkeit aus einer besonderen Beschaffenheit der menschlichen Natur, etwa empirisch aus einem moralischen Gefühl, abzuleiten, ist ihm ein Unding und untauglich, wahre Sittlichkeit zu begründen, die eben im Gegensatz zu sinnlichen Antrieben zu stehen scheint.

Eine rationale Grundlage hält er deshalb in Hinsicht auf das Phänomen wahrer Sittlichkeit für allein zuträglich und durchführbar. KANT ringt mit dieser Aufgabe, und er sieht die Schwierigkeiten seines Ansatzes durchaus:

Denn zunächst kann Vernunft im theoretischen Gebrauch keine letzten Ziele setzen, da sie nur Abhängigkeiten von Sätzen untereinander bestimmen kann. Er setzt darum eine praktische Vernunft ein, einen vernünftigen Willen, der Ziele setzen kann, nicht jedoch nach materialen, sondern allein - wie es der Vernunft einzig zukommen kann - *rein formalen* Gesichtspunkten.

Dieser formale Gesichtspunkt ist ihm der kategorische Imperativ, den er in mehreren Formeln vorführt und an Beispielen illustriert.

Freilich kann er nicht beweisen, daß dieser besondere Charakter von Maximen Sittlichkeit schlechthin und stets ausmache. Vielmehr gelangt er schon bei seinen Beispielen an Grenzen, wo er auf ein *Wollen von vernünftigen Wesen* rekurrieren muß, mithin der Vernunft Entscheidungen über materiale Zielsetzungen zuschreibt, was jener von KANTS eigentlichem Ansatz her nicht zukommt. Damit fällt auch die Behauptung eines *apriorischen* Gehaltes sittlicher Maximen.

KANT kann zunächst nicht erklären, warum der heteronom bestimmbare Willen mitunter seiner eigenen Gesetzlichkeit, mitunter einem sinnlichen Antrieb folgt. Deshalb führt er auf Umwegen doch noch ein moralisches Gefühl ein, das nach KANT eine Achtung vor der Würde des rein formalen Gesetzescharakters sittlicher Maximen ist.

⁸¹ Schopenhauer (zum kategorischen Imperativ), Preisschrift über die Grundlage der Moral, S. 208.

Mithin ist es doch ein sinnlicher Antrieb, der den Willen bestimmt, wenn auch KANT den eigentlichen Ursprung dieses Gefühls der Vernunft zuschreibt. Jedoch ist die Frage nach der Priorität nicht entscheidbar, zumal das Gefühl sich bemerkbar macht, *bevor* die Vernunft ihm nachgehen kann. Warum aber handelt der Mensch nun mitunter sittlich, mitunter nicht? KANT gibt keine Antwort auf diese Frage, jedoch kann sie nur lauten: weil der sittliche Antrieb mitunter den sinnlichen Antrieben unterliegt, mitunter sie überwindet. Zumindest in dieser Hinsicht muß KANT einen 'ethischen Charakter' jedes Menschen annehmen: die Sinnlichkeit ist verschieden stark ausgeprägt, sie ist nicht bei allen Menschen und allen Handlungen von der Idee der Sittlichkeit zu bezwingen. Hier zeigt sich also eine anthropologische Variable, die in die Sittlichkeit einfließt, mithin empirisch ist. Diese Tatsache berührt freilich KANTS Behauptung nicht, daß der kategorische Imperativ stets und aller Sittlichkeit zugrunde liege.

Der Einfluß der Vernunft auf die Sinnlichkeit ist aber in seiner *Möglichkeit* nach KANT völlig unerklärlich: Wie kann nämlich eine Idee der Vernunft, die Freiheit von sinnlichen Antrieben (die Autonomie der Vernunft) mit der aus ihr folgenden Bestimmungsformel eines guten Willens, eine sinnliche Wirkung haben, ohne selbst irgendwie sinnlich verankert zu sein? KANTS Einführung der *Achtung* als ein moralisches Gefühl, das von der Vernunft erzeugt wird, ist keine überzeugende Lösung: er kann nämlich nicht einmal den vernünftigen (=formalen Gesetzes-) Charakter sittlicher Maximen nachweisen.

KANTS durchaus problembewußte Analyse der menschlichen Sittlichkeit kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Ansatz, diese auf bloße Vernunft zu gründen, mißlungen ist. Es verbleiben zu viele Unklarheiten, die sich vermeiden ließen, wenn man die Hoffnung auf ein rein rationales Fundament aufgäbe. Anders als KANT sehe ich die Sittlichkeit nicht in ihrer Position geschwächt, wenn sie nicht auf der reinen Vernunft, sondern auf einer sittlichen Handlungsdisposition des Menschen aufbaut. Freilich ist eine solche Disposition - sei sie angeboren (moralisches Gefühl), anerzogen oder beides - keine adäquate Grundlage für strenge Beweise des rechten Handelns. Jedoch scheint sie einer empirischen Untersuchung zugänglich zu sein, wohingegen KANT eine Begründung aus der spekulativen Welt der 'Dinge an sich' erheischen muß, die nur scheinbar widerspruchsfrei, keineswegs a priori und keineswegs überzeugend ist. Der kategorische Imperativ wird in seiner Möglichkeit von KANT als *unbegreiflich* gekennzeichnet. Er ist in keiner Hinsicht empirisch beweisbar, KANT erwägt sogar den Gedanken, daß es noch nie eine wahrhaft sittliche Tat gegeben haben könnte. Wiese KANT nicht ausdrücklich darauf hin, daß er jede sittliche Beurteilung auf den kategorischen Imperativ zurückführt, könnte man glauben, daß er

von etwas Außerweltlichem spräche. Es gelingt ihm aber nicht, die Verbindung seiner Erörterungen zu dem geläufigen Phänomen einer sittlichen Erhebung oder Empörung darzustellen.

**4 Theoretiker der neuzeitlichen Naturwissenschaft:
Die Nonkognitivisten MORITZ SCHLICK, FRIEDRICH WAISMANN und
HANS REICHENBACH sowie die absolute Wertethik HUGO DINGLERS.**

4.1 MORITZ SCHLICK

MORITZ SCHLICK (1882-1936)¹ hat in einer 1930 erschienenen Schrift mit dem Titel "Fragen der Ethik" eine umfassende und eindringliche Behandlung des Fragenkreises geliefert, der sich mit unserem Handeln beschäftigt.²

SCHLICK erläutert zunächst (vor allem im Vorwort), warum diese Schrift in der Reihe "Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung" (Bd. 4) erschienen ist:

Philosophie hat es nach SCHLICK mit der Klärung von Aussagen zu tun. Insofern Ethik also in die Philosophie gehörte, könnte sie nur unsere sittliche Begriffswelt klären. SCHLICK weist der Ethik jedoch eine andere Zugehörigkeit zu: sie ist ihm ein *Teilbereich der Psychologie*. Als solcher kommt der Ethik die Aufgabe zu, moralisches Handeln im Spektrum des gesamten Handelns zu begründen.

4.1.1 Ethik als Erfahrungswissenschaft

Ethik ist stets und allein nur Erkenntnis. Es gibt für den Erforscher ethischer Fragen "keine größere Gefahr, als aus einem Ethiker zu einem Moralisten zu werden, aus einem Forscher zu einem Prediger."³

Den Gegenstand des Forschens findet man in der Erfahrungswelt. Er ist nach SCHLICK "das Gute". Ebenso wie die Begriffe "Leben" und "Licht" ist dieses im täglichen Leben bekannt.

4.1.1.1 Die 'Definition' des Guten

Es ist nun die Aufgabe des Forschers, in sämtlichen Situationen, in denen der Begriff "sittlich gut" auftaucht, die Gemeinsamkeit(en) herauszufinden. Dabei kann es zu Präzisierungen oder Erweiterungen des Begriffes kommen, jedoch

¹ Schlick war sowohl ein Praktiker als auch ein Theoretiker der Naturwissenschaften. Er promovierte 1904 unter Max Planck. 1922 übernahm er den Lehrstuhl für Philosophie der induktiven Wissenschaften in Wien, den zuvor auch Ernst Mach und Ludwig Boltzmann eingenommen hatten. Schlick war der Gründer des Wiener Kreises.

² Schlick hatte schon früher Arbeiten zur Ethik verfaßt. Diese sind jedoch ausgesprochen metaphysisch gefärbt. "Fragen der Ethik" kann als der Versuch Schlicks gewertet werden, die wissenschaftlichen Unzulänglichkeiten seiner ethischen Frühwerke zu vermeiden. Vgl. für einen Vergleich der Ethiken Gomes, vor allem Kap. I und III.

³ S. 54 (S. 1). Die Angaben in Klammern beziehen sich auf die Erstausgabe 1930, die erste Angabe auf die Neuausgabe 1984.

liegt der Ausgangspunkt und das Hauptinteresse stets in der Erfahrungswelt. So hat beispielsweise in der Biologie der Begriff des Lebens eine Fassung erhalten, die in gewisser Hinsicht von der des täglichen Lebens abweicht.

Es ist also zunächst die Aufgabe der Ethik, eine *Definition des Guten* zu geben. Im deutlichen Anklang an GEORGE E. MOORE weist SCHLICK die Behauptung zurück, der Begriff "gut" sei überhaupt nicht definierbar. Zwar sei z. B. auch der Begriff "grün", der durch ein elementares Erlebnis erfahren wird, nicht definierbar: es sei jedoch möglich, eine "Kennzeichnung" zu geben, die seinen Sinn eindeutig angibt, "indem wir etwa sagen, es sei die Farbe einer Sommerwiese, oder indem wir auf das Laub eines Baumes hinweisen."⁴ Diese Kennzeichnung, die keine Merkmale angibt, sondern die Umstände des Eintretens, ist in gewissem Sinne auch eine Definition. Auf "das Gute" übertragen, ergeben sich dabei zunächst ein formales und ein materiales Kennzeichen. Das *formale* Kennzeichen des Begriffes ist, daß er eine *Forderung* ausdrückt, das *materiale* Kennzeichen ist der Inhalt der Forderung, der durch den *Willen* oder *Wunsch* des Sprechers bestimmt wird.

Die Gemeinsamkeiten, die sich im Gebrauch des Begriffes "sittlich gut" finden, "bilden seinen Inhalt, und in ihnen muß der Grund dafür liegen, daß ein und dasselbe Wort 'gut' für sie gebraucht wird."⁵

Es ist nicht auszuschließen, daß sich Widersprüche im Gebrauch des Begriffes ergeben. Bestimmte Verhaltensweisen könnten verschieden gewertet werden. SCHLICK gibt das Beispiel der Polygamie, die bei manchen Völkern als schlecht, bei anderen als gut erachtet wird. Dieses Phänomen läßt sich entweder dadurch erklären, daß man verschiedene Begriffe des "Guten" annimmt oder daß sich die Wertung nur auf die Eigenschaft einer Sache als Mittel zu einem als wertvoll gedachten Ziel bezieht. Die Differenz rührte dann daher, daß die Wertenden die Tauglichkeit der Sache (z. B. der Polygamie) zu einem Zweck (z. B. für ein harmonisches Familienleben) verschieden beurteilten.

Auf jeden Fall gibt es in allen Kulturen weite Übereinstimmungen in den Werten. SCHLICK nennt um eines Beispiels willen als wertvolle Eigenschaften "Zuverlässigkeit, Hilfsbereitschaft, Verträglichkeit", als verwerfliche Handlungen "Diebstahl, Raubmord, Zanksucht".⁶

Eine empirische Untersuchung "guter" Handlungen oder Gesinnungen wird *Regeln* oder *Normen* herausfinden, die wiederum in immer höhere *Klassen* einzuordnen sind. Auf diese Weise kommt man zu einer Hierarchie der Wer-

⁴ Beide Zitate S. 59 (S. 6).

⁵ S. 62 (S. 9).

⁶ S. 63 (S. 10).

tungen, die bei einer oder - falls sich an der Spitze keine Gemeinsamkeiten mehr auffinden lassen - mehreren höchsten Regeln endet. Sollte sich eine einzige Regel als die höchste erweisen, so würde sie "die Definition 'des Guten' schlechthin sein und sein allgemeines Wesen ausdrücken, sie wäre das, was der Ethiker ein 'Moralprinzip' nennt."⁷

Anhand dieses Kanons könnten Handlungen als 'gut' oder 'schlecht' bewertet werden', insofern sie als einer Regel gemäß oder zuwiderlaufend erkannt würden.

Da der Kanon aus den Wertungen der Menschen *empirisch* gewonnen ist, gibt er bloße Tatsachen an und ist nicht weiter begründbar oder rechtfertigbar. Allenfalls könnte versucht werden, das "sittlich Gute" unter den Oberbegriff des "Guten" zu bringen, welcher dann jedoch ein tatsächliches Ende des Forschens und Rechtfertigens bedeuten würde.

Dies ist unbefriedigend. Die Ethik kann - als *Normwissenschaft* verstanden - Handlungen also nur rechtfertigen, indem sie sie als mit einer bestimmten Regel übereinstimmend kennzeichnet. Diese Regel wird allein durch die ihr übergeordnete Klasse gerechtfertigt.

4.1.1.2 Ethik als Teilbereich der Psychologie

Darüber hinausgehend hat die *erkennende Ethik* jedoch mit der Kausalerklärung zu tun: Sie fragt nach den Gründen für die moralischen Normen, warum manche Dinge als "sittlich gut" bezeichnet werden und das eigene Handeln daran orientiert wird. In diesem Zusammenhang fragt sie nach der "Gesetzmäßigkeit des Handelns überhaupt"⁸ und ist dadurch ein Teilbereich der Psychologie. *Warum handelt der Mensch moralisch?* Dies ist die Zentralfrage der Ethik als Tatsachenwissenschaft. Ihrer Beantwortung gilt SCHLICKS Buch. Die erkennende Ethik setzt die nebensächliche Definition des Guten als hinreichend bekannt voraus.

4.1.2 Handeln und Motivation

4.1.2.1 Handlung und Tätigkeit

Da moralisches Handeln ein Teilbereich des gesamten Handelns ist, untersucht SCHLICK zunächst die Frage, warum der Mensch überhaupt handelt.

SCHLICK erkennt die Erfahrung an, daß ein großer Teil unserer Verrichtungen ethisch irrelevant ist. "Wie wir beim Gehen die Füße setzen, wie wir beim Schrei-

⁷ S. 64 (S. 11).

⁸ S. 73 (S. 20)

ben die Feder halten oder beim Klavierspielen die Finger bewegen - das ist vom ethischen Gesichtspunkt vollkommen gleichgültig."⁹

Das entscheidende Kennzeichen, ob eine Handlung der sittlichen Wertung unterliegt oder nicht, liegt im *Entschluß*. Dieser erst macht eine Betätigung zu einer *Handlung*, alles andere ist daneben bloße *Tätigkeit*. Handlungen entspringen nach SCHLICK einer größeren Tiefe der Persönlichkeit, sie werden in der Psychologie deshalb als *Willenshandlungen* bezeichnet. Tätigkeiten verlaufen dagegen *ideomotorisch*: "Sie erfolgen, ohne doch unbewußt sein zu müssen, unmittelbar als Reaktionen auf bestimmte Reize."¹⁰ So wird etwa beim Klavierspielen nicht bei jeder Note der Entschluß zu einer Fingerbewegung gefaßt, sondern "eine Erregung der sensorischen Zentren des Nervensystems fließt ohne jede Hemmung in die motorischen Zentren über und bringt unverzüglich die entsprechende Bewegung hervor."¹¹

4.1.2.2 Der Wille

SCHLICK stellt als das Spezifische des Willenserlebnisses das Zusammenspiel mehrerer Reizwirkungen dar, die zu Handlungen treiben, welche miteinander nicht vereinbar sind. "Es sind die Vorstellungsbilder der Erfolge der durch die Reize angeregten verschiedenen Tätigkeiten, die in dieser Weise sich, wie man zu sagen pflegt, gegenseitig zu verdrängen suchen, sich den Platz im Aufmerksamkeitsfelde des Bewußtseins streitig machen. Sie *hemmen* sich gegenseitig."¹² SCHLICK gibt als ein Beispiel den Versuch, eine Tür zu öffnen, die unerwartet verschlossen ist. Verließ zunächst alles automatisch, so ist nun ein Widerstand zu überwinden, der die ganze Aufmerksamkeit des Handelnden in Anspruch nimmt. Wie kann er die Tür öffnen? Soll er warten? Die Tür aufstoßen? Aus dem Fenster steigen? Jeder Entschluß bedeutet den Sieg eines Motivs, das sich gegen andere durchgesetzt hat. SCHLICK sieht in jeder Willenshandlung die Überwindung eines *inneren* oder *äußeren* Widerstandes, wobei für die Ethik nur die inneren Widerstände von Belang sind, der Widerstreit mehrerer Zielvorstellungen, der zu einem Entschluß führt.

Die Willenshandlung konstituiert sich allein aus den widerstreitenden Motiven. Eine Substanz, einen Willen, der hinzutritt, um die Entscheidung zu treffen, lehnt SCHLICK streng ab: "Die Erfahrung zeigt uns kein derartiges Substrat, das hinter den Vorstellungen stünde, und seine hypothetische Annahme trüge nicht das

⁹ S. 75 (S. 23).

¹⁰ S. 76 (S. 24).

¹¹ S. 76 (S. 24).

¹² S. 76 (S. 24f).

geringste dazu bei, das Handeln verständlich zu machen, sie führte vielmehr unter anderm in den unlöslichen Zirkel, daß man einerseits 'den Willen' zwischen den Motiven entscheiden läßt, andererseits aber auf die Frage: 'Was bestimmt denn den Willen bei seiner Entscheidung?' nichts andres antworten kann als: nun eben die Motive."¹³

4.1.2.3 Die Motivation

Im engen Zusammenhang mit der Frage, warum bestimmte Motive sich gegen andere durchsetzen, steht die Frage nach den Ursachen und Gründen des Handelns überhaupt.

Nach SCHLICK ist in einem weiten Bereich unstrittig, "daß der Mensch bei einem Widerstreit mehrerer Zielvorstellungen in der Richtung der angenehmsten handle."¹⁴

Jede Vorstellung hat eine *Lusttönung*, die nicht beschreibbar, aber uns allen geläufig ist. Trotz der Verschiedenheit der Lust- und Unlustempfindungen ist es nach SCHLICK berechtigt, sie angesichts ihrer Ähnlichkeit mit *einem* Namen zu bezeichnen. Die Lusttönung ist dabei nicht durch das spezifische Erlebnis gegeben, sondern in dieses fließen die *Umstände* ein, die das Erlebnis in einem besonderen Lichte erscheinen lassen und es entweder erhöhen oder seinen Reiz nehmen.

Die Behauptung, daß jede Entscheidung in Richtung auf das am meisten Freude oder Lust versprechende Handeln geht bzw. auf das am wenigsten Unlust versprechende, setzt einen Kalkül voraus. Dieser Kalkül ist aber auch dadurch vorausgesetzt, daß wir in der täglichen Sprache von Dingen sprechen, die wir *lieber* als andere möchten.

Da es jedoch praktisch nicht möglich ist, verschiedene Vorstellungen nach ihrer Lusttönung quantitativ zu untersuchen, greift SCHLICK zu einem Bild, um die Bewußtseinsvorgänge zu schildern: Wir vergleichen nicht zwei Vorstellungen direkt miteinander, sondern vergegenwärtigen uns erst die eine, dann die andere. Die Entscheidung haftet am *Übergang*, ist dieser ein lustbetontes Erlebnis, so muß die zweite Vorstellung überlegen sein, anderenfalls die erste. Dieser Kalkül ist der *Sinn* (verstanden als 'Methode der Verifikation') der Motivationsregel, nach der viele Entscheidungen sich am Angenehmen orientieren. Ist diese *Regel* aber auch ein *Gesetz*? Trifft sie auf alle Fälle zu?

¹³ S. 78 (S. 26).

¹⁴ S. 79 (S. 27).

Zur Beantwortung dieser Frage untersucht SCHLICK zwei exemplarische Fälle, bei denen behauptet werden könnte, daß die Entscheidung nicht am Angenehmsten orientiert war. Der erste Fall ist das Beispiel eines Kindes, das ein kleineres Stück Kuchen dem größeren zugunsten seiner Geschwister vorzieht. Fraglos hätte es lieber das größere Stück. Diese moralische Handlung, dieses *Opfer* paßt also scheinbar nicht zu der Motivationsregel. Jedoch sind hierbei die genauen Umstände zu beachten. Aufgrund der Erziehung und der natürlichen Anlage des Kindes kann nämlich die Zielvorstellung des größeren Kuchens den Charakter des Angenehmeren verlieren. "Es sind Assoziationsvorgänge, durch welche etwa die Vorstellungen der zufriedenen oder unzufriedenen Eltern, ihrer lobenden oder tadelnden Worte, oder die Vorstellungen der erfreuten oder enttäuschten Geschwister mehr oder weniger deutlich ins Bewußtsein treten."¹⁵

Auf diese Assoziationsvorgänge baut jede Pädagogik. Ohne jene wäre sie unmöglich.

Als zweiten Fall wählt SCHLICK das Beispiel der heroischen Selbstopferung, die im stärksten Gegensatz zur Motivationsregel steht. Eine genaue Betrachtung der Motive des Handelns wird jedoch auch hier die Anwendbarkeit der Motivationsregel beweisen: Da der Held um einer Sache willen handelt, die ihn *begeistert*, ist die (an sich unlustvolle) Vorstellung des eigenen Untergangs zugunsten der übermächtigen Zielvorstellung verdrängt. "Begeisterung ist die höchste Lust, die dem Menschen zuteil werden kann. Sich für eine Sache begeistern heißt, bei ihrer Vorstellung von der höchsten Freude ergriffen werden... Die Vorstellung, um irgendwelcher Schmerzen willen von seiner Idee abzu- stehen, ist ihm viel unlustvoller als die Schmerzen selbst."¹⁶

Mit diesen Erörterungen glaubt SCHLICK den Gesetzescharakter der Motivationsregel hinreichend belegt zu haben.

4.1.2.4 Die Behandlung von Einwänden gegen das Motivationsgesetz

Die Behauptung vieler Philosophen, der Mensch könne auch unlustvollen Zielvorstellungen folgen, scheint SCHLICK ein Irrtum zu sein: "Ebensowenig wie das Auge einen Gegenstand zu sehen vermag, der sich in völliger Dunkelheit befindet, kann das Wollen sich auf ein Ziel richten, das in der Vorstellung absolut nichts Lockendes, Anziehendes, Lichtes, Erhabenes hat, sondern schlechter-

¹⁵ S. 84 (S. 32).

¹⁶ S. 85f (S. 34).

dings nur unlustvoll ist."¹⁷ Zwei mangelnde Unterscheidungen wirft SCHLICK solchen Philosophen vor:

1. Jede Vorstellung kann lustvoll sein, nicht nur die des eigenen Wohlergehens.

2. Die *lustvolle Vorstellung eines Zustandes* ist nicht notwendig identisch mit der *Vorstellung eines lustvollen Zustandes*.

Auch sei der Vorwurf, der angewandte Lustbegriff wäre zu weit, nicht stichhaltig. Eine Begrenzung des Lustbegriffs auf z. B. die 'körperlichen' Lüste sei nämlich ungerechtfertigt: "Der innere Grund für unseren Wortgebrauch, alles irgendwie Angenehme oder Befriedigende zusammenzufassen, war sehr sachlich und vollkommen naturgemäß und wird gerade nachträglich dadurch gerechtfertigt, daß er zu einfacher Formulierung einer fundamentalen Gesetzmäßigkeit führt."¹⁸ Auch zeige die Praxis der Beeinflussung in Erziehung, Religion und Politik auf, daß man sich an Lohn und Strafe als wichtige Faktoren halte, um bestimmte Vorstellungen besonders lustvoll erscheinen zu lassen. Weitere Faktoren wird SCHLICK später darstellen.

Der Vorwurf, das Motivationsgesetz sei tautologisch, ist nach SCHLICK ebenso unberechtigt. Ihm liegt eine mangelnde Unterscheidung von Wünschen und Wollen zugrunde. Ein Wunsch brauche nicht eine Handlung im entsprechenden Sinne nach sich zu ziehen. Ein Wollen jedoch sei "unzertrennlich mit Handeln, Tat, verknüpft."¹⁹ *Wünschen* und etwas *für besser halten* seien in der Tat identische Ausdrücke, jedoch: "Daß etwas mit maximaler Lust Vorgestelltes nun auch wirklich gewollt wird, d. h. zur Innervation führt, ist alles andre als selbstverständlich, es ist einfach eine Tatsache der Erfahrung."²⁰

Diese *empirische Tatsache* erlaubt auch eine Präzisierung der Zentralfrage der Ethik, der Frage nach den Gründen für moralisches und unmoralisches Handeln: "Es gilt, die Gesetze der Gefühle festzustellen, die Regeln, nach denen sie wachsen und abnehmen, miteinander und gegeneinander wirken, vor allem aber die Prozesse, durch die sie sich mit Vorstellungen verknüpfen."²¹ Dieses Wissen wird erläutern, warum manchen Menschen die moralischen Taten als lustvoll erscheinen, anderen die unmoralischen.

¹⁷ S. 87 (S. 36).

¹⁸ S. 88 (S. 37).

¹⁹ S. 90 (S. 38).

²⁰ S. 90 (S. 38).

²¹ S. 92 (S. 40).

4.1.3 Der Egoismus

Nach einer verbreiteten Ansicht ist es unmoralisch, die eigene Lust zum Maßstab des Handelns zu machen. Ein solches Handeln gilt als Egoismus. Es zeigt sich jedoch bald eine Schwäche dieser Position: "Denn kein Unbefangener wird eine Tat, die etwa aus der Freude an der Zufriedenheit eines andern hervorgeht, als egoistisch bezeichnen."²² SCHLICK untersucht zunächst andere Definitionen des Egoismus und erweist ihre Untauglichkeit, wirklich alle Situationen, die in der Alltagswelt mit dem Tadel des Egoismus bezeichnet werden, widerspruchsfrei und vollständig abzudecken. Diese hier nicht zu erörternde Darlegung führt zu einer Untersuchung des Triebbegriffes.

4.1.3.1 Was ist ein Trieb?

"Ein Trieb ist eine Disposition des Menschen, vermöge deren sein Wünschen und daher auch sein Wollen, sich auf ein ganz bestimmtes Ziel richtet."²³ Nach dem Motivationsgesetz kann auch formuliert werden: "Ein Trieb liegt überall dort vor, wo irgendeine Vorstellung (oder Wahrnehmung) von Lustgefühl begleitet wird."²⁴ Bei negativen Trieben (wie dem der Furcht) wird eine Unlust erzeugt, die z. B. eine Flucht auslöst. Dabei hat jeder Trieb eine gewisse Intensität und einen gewissen Vorstellungsbereich, in dem er sich zeigt. SCHLICK schlußfolgert: "Wie immer der Mensch auch handle, stets folgt er dabei einer Neigung... Moralisches Handeln ist entweder überhaupt nicht möglich, oder es entspringt aus natürlichen Neigungen."²⁵

4.1.3.2 Egoismus ist Rücksichtslosigkeit

Egoismus kann nicht in der Verfolgung bestimmter Triebe liegen, denen der moralische Mensch überhaupt nicht folgt. Alle Triebe dienen der Lebenserhaltung. SCHLICK folgert: "Befriedigung einer Neigung ist für sich niemals egoistisch, sondern erst die Art, wie es geschieht, die Umstände, unter denen es geschieht, können den Tatbestand ergeben, den man durch das tadelnde Wort 'Egoismus' treffen will."²⁶ Wir tadeln am Egoisten das Verhältnis der Triebe zueinander, ihr *Stärkeverhältnis*. Wir tadeln, daß er in einem gegebenen Augenblick gerade dem und nicht einem andern Trieb gefolgt ist, der in ihm zu schwach oder gar nicht ausgebildet ist.

²² S. 93 (S. 41).

²³ S. 95f (S. 43).

²⁴ S. 96 (S. 44).

²⁵ S. 97 (S. 45).

²⁶ S. 106 (S. 54).

"Und dies ist in der Tat das eigentliche Charakteristikum des Egoisten: *Rücksichtslosigkeit*. Nicht daß er seinen besonderen Trieben folgt, macht ihn häßlich und tadelnswert, sondern daß er es tut, ganz unbekümmert um die Wünsche und Bedürfnisse der andern."²⁷

Die Gruppe der Triebe, die beim Egoisten unterentwickelt ist, nennt SCHLICK *soziale Triebe* oder *altruistische Triebe*.

Das genaue Verhältnis von Trieben zueinander, das moralisch heißt, ist nicht feststellbar. "Hier läßt sich nichts streng unterscheiden, nichts genau abstufen oder gar messen, sondern wir haben es durchaus mit unscharfen Begriffen zu tun."²⁸

4.1.3.3 Der Grund für die Mißbilligung der Selbstsucht

Offensichtlich wird der Egoist die Wünsche seiner Mitmenschen beschneiden. Seine Selbstsucht verschafft mithin entweder mir direkt Unlust oder aber anderen Menschen, denen ich durch meine sozialen Triebe verbunden bin. Vermöge dieser "fühle ich die Nachteile, die der Selbstsüchtige den andern zufügt, als eigene Unlust."²⁹

4.1.4 Grundlagen der Moral

Beim Egoismus als einem Teilbereich des unsittlichen Verhaltens hatte sich mangelnde Rücksichtnahme als entscheidendes Kriterium gezeigt.

Unsere Moral gebietet oder verbietet. Sie verlangt Gehorsam, sie ist im wesentlichen eine Moral der *Entsagung*. Rein äußerlich kann SCHLICK darum formulieren: "Das Wort 'gut' hat den moralischen Sinn, wenn es 1. sich auf menschliche *Willensentschlüsse* bezieht und 2. eine Billigung durch die menschliche *Gesellschaft* ausdrückt."³⁰

Diese utilitaristische Behauptung, die von den Vertretern einer absoluten Ethik in Frage gestellt wird, impliziert: "erstens, daß alles, was moralisch gebilligt wird, tatsächlich die Freuden der menschlichen Gesellschaft zu mehrern verspricht; und zweitens, daß diese von der Gesellschaft erwarteten Wirkungen wirklich der einzige Grund sind, *warum* es gebilligt wird."³¹ An einen Beweis seiner Thesen geht SCHLICK durch eine Untersuchung des Utilitarismus und dessen Kontrahenten, der absoluten Ethik.

²⁷ S. 107 (S. 55).

²⁸ S. 107 (S. 56).

²⁹ S. 108 (S. 56).

³⁰ S. 112 (S. 60).

³¹ S. 114 (S. 62f).

4.1.4.1 Der Utilitarismus

Die bisherigen Versuche des Utilitarismus hatten Schwierigkeiten mit der Bestimmung dessen, was *wirklich* für die Gesellschaft *gut* ist und wie dies erreicht wird. Demgegenüber geht es SCHLICK lediglich um eine Bestimmung dessen, was in einer Gemeinschaft wirklich für das Gute *gehalten* wird.

Um nachzuweisen, daß die moralischen Forderungen tatsächlich von den äußeren Bedingungen der Gesellschaft abhängen, weist SCHLICK auf gesellschaftliche Veränderungen hin, die einen veränderten Moralkodex herbeiführen. Diese Abhängigkeit lehren Ethnographie und Geschichte.³² Vor allem die Erweiterung des gesellschaftlichen Kreises um weitere Mitglieder erfordert es, die Regeln in Hinsicht auf die neuen Mitglieder zu modifizieren. Diese Vorschriften werden nicht nur *äußerlich* befolgt, sondern auch durch die Stimme des eigenen *Gewissens* gefordert. Dieses meldet sich in verschiedenen Gesellschaften bei verschiedenen Vorstellungen, es kann sogar in primitiven Stämmen ein Mord aus Gewissensbissen erfolgen (es gibt nach SCHLICK zahlreiche Beispiele dafür): "Wollte jemand behaupten, die Gefühle des Wilden seien nicht 'echte' Gewissensbisse, wie sie ein gesitteter Kulturmensch empfinde?"³³ Zudem sei im Krieg die Tötung des Gegners nicht nur geboten, sondern erscheine als moralische Pflicht. Wenn dem *Philosophen* auch dieses Vorgehen als unmoralisch erscheine, so beruhe dies auf der Tatsache, daß sich für ihn in kosmopolitischer Manier die Grenzen der Länder verwischten. Er betrachte nicht Gesellschaften, sondern die Menschheit, was wiederum die Abhängigkeit der Moral von den Bedingungen der (betrachteten) Gesellschaft aufzeige.

Überhaupt sei es selten bestritten worden, daß die Einhaltung der Staatsgesetze und Moralvorschriften dem Glück der Gemeinschaft oder besser gesagt: dem, was der Durchschnitt der Bevölkerung dafür hält, förderlich sei. Beruht die Schätzung der Sittlichkeit aber allein auf dem utilitaristischen Aspekt? Gibt es nicht noch einen anderen Grund, der zwar mit dem Nützlichkeitsgedanken gepaart auftritt, jedoch nicht ausschließlich aus ihm genährt wird?

Zur Beantwortung dieser Frage untersucht SCHLICK die Lehre von absoluten Werten.

4.1.4.2 Absolute Ethik

Die Vertreter einer absoluten Wertethik behaupten nach SCHLICK, daß Lust mit

³² Schlick (S. 120 (S. 68)) verweist für Belege vor allem auf Spencers 'Data of Ethics' und Westermarcks 'Origin and Development of the Moral Ideas'.

³³ S. 119 (S. 67).

Tugend nur wenig oder gar überhaupt nichts zu tun habe. Welche Kriterien können die Wertethiker für ihre Behauptung geben?

1. Die Behauptung, der Wert werde durch die Lust erkannt, sei jedoch nicht mit ihr identisch, ist nicht prüfbar. Diese Position ist unmöglich. Es muß ein Kriterium angegeben werden, das nicht in Lust aufgeht.

2. Die Suche nach *objektiven Wertkriterien* in Handlungen und Gesinnungen ist zirkulär. Was z. B. als *aufsteigende Entwicklung* oder *geistiges Gut* zu bezeichnen ist, kann nicht anhand der Tatsachen entschieden werden, sondern setzt eine Wertung voraus. "Dem ganzen Versuch liegt ein prinzipieller Fehler zugrunde: er besteht darin, Wertunterschiede in den objektiven Tatsachen selbst zu suchen ohne Bezugnahme auf die Akte des Vorziehens und Auswählens, durch welche der Wert überhaupt erst in die Welt hineinkommt."³⁴

3. Die Behauptung eines *elementaren Werterlebnisses* ist nicht verifizierbar, da die subjektiven Wertungen der Menschen zu weit auseinandergehen. Es ist also nicht möglich, zu einem intersubjektiv überprüfbar System von Werten zu gelangen, wie man bei den zunächst subjektiven Wahrnehmungsinhalten zu einem Wissen gelangen kann. Sollte das Werterlebnis rein subjektiv sein, ohne Anspruch auf Objektivität zu erheben, so ist der Sinn dieser Aussage, die Methode seiner Verifikation, nicht angebbbar.

4. Werturteile können nicht ebenso wie Sätze der Logik und Mathematik bewiesen werden. Diese sind inhaltsleer und können uns nichts über die Welt oder das rechte Handeln mitteilen.

5. KANTS Sollensbegriff weicht nach SCHLICK von dem alltäglichen ab. KANT stelle das Sollen als unabhängig von einem Gesetzgeber, einem Fordernden dar. Zu einem Sollen gehöre jedoch immer ein Imperativ, dieser sei *stets hypothetisch*, weil es in der Definition des Imperativs liege, "irgendeine Sanktion, ein Versprechen oder eine Drohung vorauszusetzen."³⁵

Diesen Imperativ ließe KANT von der praktischen Vernunft diktieren, die durch ein besonderes Werterlebnis ausgezeichnet sei. Die Möglichkeit eines solchen habe SCHLICK aber bereits widerlegt.

SCHLICKS Kritik an KANT liegt wohl ein Mißverständnis zugrunde. KANT macht nicht ein spezifisches Werterlebnis für Sittlichkeit verantwortlich, sondern sieht durchaus, daß der Antrieb aus einem sinnlichen Gefühl, der *Achtung* herrührt, das jedoch von der Vernunft erzeugt werde. Als Kriterium für das Auftreten der Achtung sieht KANT den Gesetzescharakter der Maxime an. Warum diese Ach-

³⁴ S. 128 (S. 77).

³⁵ S. 132 (S. 82).

tung sich mitunter nicht einstellt und sittliche Gebote nicht durchgehend befolgt werden, kann KANT neben anderen Dingen nicht befriedigend erklären.

Hätte SCHLICK dies beachtet, so hätte er KANT die Nichtunterscheidbarkeit der Achtung gegenüber einer lustbetonten Vorstellung vorwerfen können. Der Rahmen dieses Vorwurfes fände sich hier unter Punkt 1.³⁶

Nach diesen Erörterungen glaubt SCHLICK, das Mangelhafte aller absolutistischen Versuche dargelegt zu haben. Jedoch unterstellt er zuletzt noch, daß sich wirklich ein Sinn der absoluten Werte würde angeben lassen: "Gut, sagen wir, möge es so sein! Was folgt daraus? Was haben wir damit zu schaffen? *Was geht es uns an?*"³⁷

Ein *Reich der Werte* hätte für uns nur insofern eine Bedeutung, als es unser *Fühlen* affizierte, es wäre mithin nicht mehr absolut, sondern nur relativ. Wie nämlich soll die Brücke vom Erkennen zum Handeln geschlagen werden, wenn nicht über das Gefühl, das allein Handlungen hervorrufen kann?

Der Absolutist darf keine eudämonistische Argumentation verwenden oder irgendwie an Gefühle appellieren, weil er dadurch sein Fundament der Ethik widerlegen würde. Er kann seine Behauptung nach SCHLICK überhaupt nicht rechtfertigen, weil sie *sinnlos* ist.

4.1.5 Das Verhältnis von Lust und Leid

Die nach seiner Meinung ungerechtfertigte moralische Mißbilligung, die von manchen Philosophen und wohl vielen Laien gegen die Lust als einziges Wertkriterium geäußert wird, führt SCHLICK auf zwei einfache Irrtümer zurück: Die Verbotsethik hält das Individuum in Schranken, sie stellt ihm vieles, was es von selbst erstrebt (und damit für lustvoll hält) als unmoralisch dar. Obgleich nur Handlungen, die als lustvoll erscheinen, verboten werden, überträgt sich der Eindruck des Verbotscharakters, des Schlechten, von jenen auf die Lust selbst.

Als zweiten Grund für die genannte moralische Mißbilligung stellt SCHLICK die Ähnlichkeit oder zumindest Vermengung von Lust und Schmerz dar. Uns allen erscheint nämlich ein Leben ohne Leid als flach, Schmerz und Leid tragen in gewissem Rahmen dazu bei, "dem Leben denjenigen Reichtum zu verleihen, der

³⁶ Gomes (S. 125) weist auf einen wahrscheinlichen Druckfehler im Text hin, der auch in der neueren Ausgabe nicht korrigiert wurde. Schlick wirft Kant vor, ein elementares *Werterlebnis* behauptet zu haben. Die Möglichkeit eines solchen hat Schlick unter Punkt c) abgehandelt (hier Punkt 3), im Text steht versehentlich "d)" (S. 83 (S. 134)). Unter d) legt Schlick jedoch die Unbrauchbarkeit des Beispiels der tautologischen Sätze der Logik und Mathematik für die Ethik dar. Es ist recht offensichtlich, daß Schlick diesen Angriffspunkt bei Kant nicht meinte.

³⁷ S. 136 (S. 85).

die Voraussetzung des höchsten Wertes ist.³⁸

Liegt dieser Reichtum des Lebens nicht in etwas anderem als in einem Lustüberschuß? - Fraglos gibt es eine Anzahl von Zuständen, die an sich unlustvoll sind, aber durch eine Vorstellungsassoziation doch als lustvoll erscheinen. Diese Lusttönung erhalten die jeweiligen Vorstellungen entweder dadurch, "daß sie sich auf früher gehabte freudige Erlebnisse beziehen oder sie beziehen sich auf künftige Zustände, die als freudig ausgemalt werden."³⁹ Als Beispiel für den ersten Fall können alte, unansehnliche Gegenstände angesehen werden, die dennoch geliebt werden, weil sie an alte angenehme Vorstellungen erinnern. Als Beispiel für den zweiten Fall können alle Fälle gelten, in denen jemand um einer zukünftigen Lust willen eine Mühe auf sich nimmt. Der Wert eignet originär dem Zweck, nicht dem Mittel. Dieses wird durch jenen erst erträglich. SCHLICK weist in diesem Zusammenhang auf eudämonistische Züge in Form von *Jenseitshoffnungen* im Christentum hin.

SCHLICK nennt es eine *Erfahrungstatsache*, "daß die allertiefsten Freuden des Lebens wirklich nicht möglich sind, wenn nicht vorher auch tiefe, ernste Unlustgefühle erlebt werden. Es scheint, daß die Seele ihrer bedarf, um für die allersublimierteste Lust empfänglich zu werden."⁴⁰

Alle erwähnten Beispiele sind nun lediglich Mittel zur Lust. Gibt es aber nicht auch eine Lust, die dem *Leiden selbst* innewohnt?

"Ich will gleich zu Anfang sagen, daß es mir in der Tat scheint, als werde das Wort 'Leid' in prägnanter Bedeutung immer nur für gemischte Zustände verwendet, für kompliziertere Erlebnisse, deren Gefühlstöne niemals restlose und reine Unlust sind... Die meisten Formen des Unangenehmen pflegen eine gleichsam versteckte Lustkomponente zu enthalten, und das gilt sogar vom Zorn, von der Angst, von der Sorge, von der Trauer. Selbst der tiefe Schmerz, mit dem wir am Totenbette eines geliebten Menschen stehen, ist von jener eigentümlich entfernten Süße durchweht, von welcher der Gedanke des Todes selten frei ist, und auf der vielleicht seine Erhabenheit beruht."⁴¹

Dieser Gedanke findet dadurch Unterstützung, daß Tränen, als *äußere* Erscheinungsweise einer Gefühlsregung, sich sowohl bei Freude als auch bei Schmerz und hohen ethischen Gefühlen finden.

In diesen Zuständen des Menschen findet sich neben den Tränen als eine Gemeinsamkeit die "heftige Erschütterung seines ganzen Wesens". Es ist die Er-

³⁸ S. 144 (S. 93).

³⁹ S. 147 (S. 96).

⁴⁰ S. 150 (S. 99). Ganz sicher ist er sich jedoch dessen nicht.

⁴¹ S. 151 (S. 100).

schütterung des *ganzen* Menschen bis in die Tiefe, "die Quelle sehr intensiver Freuden" ist. Erreicht eine Gefühlsregung diese Tiefe, "so erlebt man Gefühle der Erhabenheit, von der vorübergehenden Rührung bis zur höchsten nie erlahmenden Begeisterung, die in welterschütternden Taten sichtbar werden kann."⁴²

4.1.6 Freiheit und Verantwortlichkeit

SCHLICK hält den Stellenwert, den die Behandlung des Freiheitsproblems in der Philosophie immer noch habe, für unverständlich. Nachdem viele Autoren das Problem gelöst hätten, sei es "wirklich einer der größten Skandale der Philosophie, daß immer noch soviel Papier und Druckerschwärze an diese Sache verschwendet werden."⁴³

SCHLICK macht sich nicht anheischig, die durchgängige Geltung des Kausalprinzips zu beweisen. Vielmehr weist er auf die enormen experimentellen Anstrengungen hin, die unternommen würden, um die Geltung des Kausalprinzips auch im Mikrokosmos zu beweisen. Er führt jedoch aus, daß es in unseren Handlungen vorausgesetzt wird und vorausgesetzt werden muß.

Die Behauptung einer *Willensfreiheit* führt SCHLICK auf eine Verwechslung von Begriffen zurück, die durch eine genaue Analyse des Gebrauches der Begriffe "Freiheit" und "Verantwortlichkeit" hätte vermieden werden können.

Zu dem Beweis seiner Behauptung führt SCHLICK zwei Verwendungsweisen des Begriffes "Gesetz" an.

Wir gebrauchen diesen Begriff einerseits im Sinne einer *Vorschrift*; diese drückt einen *Zwang* aus, der auf die Beschneidung der natürlichen Wünsche gerichtet ist.

Der andere Wortgebrauch ist der einer *Beschreibung* von Abläufen in der Natur, denen *Allgemeingültigkeit* zukommt. Von *Zwang* kann hier keine Rede sein.

Die Verwechslung beruht nun nach SCHLICK auf einer Gleichsetzung der jeweiligen kontradiktorischen Begriffe, die durch die übliche Gleichsetzung der Begriffe *Allgemeingültigkeit* und *Notwendigkeit* unterstützt wird:

Allgemeingültigkeit	-	Gesetzlosigkeit (Akausalität)
Zwang	-	Freiheit

"Und so kommt denn der Unsinn heraus und schleppt sich durch die Jahrhunderte, daß 'Freiheit' soviel bedeute wie 'Ausgenommenheit vom Kausalprinzip'

⁴² Alle drei Zitate S. 152f (S. 102)

⁴³ S. 155 (S. 105).

oder 'den Naturgesetzen nicht unterstehen'. So glaubt man den Indeterminismus verteidigen zu müssen, um die menschliche Freiheit zu retten."⁴⁴

Schon HUME habe dies erkannt und eine *Freiheit des Handelns* von der *Freiheit des Willens* getrennt.

Liegt jene Freiheit vor, so sprechen wir von verantwortbarem Handeln. SCHLICK übersieht nicht die Abhängigkeit des Handelns von Erb- und Umweltfaktoren, jedoch glaubt er nicht, daß deshalb die *Verantwortung*, die *Täterschaft*, abgesprochen werden könnte: "...Täter heißt derjenige, *an dem die Motive hätten einsetzen müssen*, um die Tat sicher zu verhindern (bzw. hervorzurufen)."⁴⁵

Es ist eine Tatsache, daß Menschen in ihrem Handeln beeinflussbar sind. Sind sie es nicht, so werden sie (wie z. B. Geisteskranke) nicht zur Rechenschaft gezogen. Der Handelnde hat das Gefühl, für seine Taten verantwortlich zu sein, wenn er sie aus freiem Antrieb, freiwillig und ohne Zwang, aus seinen eigenen Wünschen heraus, mit dem Bewußtsein, auch anders handeln zu können, vollbringt. Ein Andershandeln setzt jedoch das Vorhandensein anderer Motive voraus. Freies Handeln ist also kein ursachloses Handeln, "sondern ein Bewußtsein von etwas völlig anderm, nämlich der *Freiheit*, und die besteht darin, daß ich so handeln kann, wie ich wünsche."⁴⁶

Das Bedauern (Reue) einer Tat beruht auf dem Wunsch, daß doch andere Motive mich geleitet hätten "und ich wünsche selbst das Vorhandensein solcher Motive und nehme die durch mein Verhalten erzeugte Unlust (Bedauern, Reue) selbst als ein Motiv hin, das seine Wiederholung verhindern wird."⁴⁷

Die Gesetzmäßigkeit, Ursächlichkeit, jedes Handelns ist die Voraussetzung einer Strafe oder Beeinflussung. Wir suchen dadurch die Motive, den Charakter, zu ändern. Wären diese zufällig, so wäre ein solcher Versuch hinfällig.

4.1.7 Hinwendung zur Hauptfrage der Ethik

Warum ist der Mensch moralisch und warum gibt es Ausnahmen? Dies kann nach SCHLICK (wie schon ausgeführt) als die Hauptfrage der Ethik angesehen werden.

Das Handeln des Menschen wird allein durch Gefühle bestimmt. Moral ist das, was der Gesellschaft als nützlich erscheint.

Die Hauptfrage der Ethik läßt sich somit beantworten, wenn gezeigt ist, "warum die Vorstellung alles dessen, was der menschlichen Gesellschaft nützlich

⁴⁴ S. 159 (S. 109).

⁴⁵ S. 162 (S. 112).

⁴⁶ S. 164 (S. 114).

⁴⁷ S. 164 (S. 114).

erscheint, dem Handelnden selbst lustvoll sein kann."⁴⁸

SCHLICK sieht - wie noch zu zeigen ist - die Grundlage des sittlichen Verhaltens im Vorhandensein sozialer Triebe, "vermöge deren das Verhalten des andern ihm gegenüber *unmittelbar* (nicht erst durch Erregung anderer Triebe vermittelt) zur Quelle von Lust und Unlust für ihn wird..." Diese "sind dem Menschen genau so 'natürlich' wie die primitivsten leiblichen Bedürfnisse, und nicht erst auf Umwegen aus diesen entstanden."⁴⁹ Dies ist auch SCHLICKS Erwiderung auf Versuche, die menschliche Gesellschaft nur auf dem Wege einer Notgemeinschaft nach einem Kriegszustand zu erklären. Vielmehr seien schon bei höheren Tieren in Form des *Herdentriebes*, des *Geselligkeitsbedürfnisses*, *Elterninstinkts* und vielen anderen Instinkten die Anlagen zu den sozialen Trieben des Menschen zu finden.

Jedoch sei eine Bestimmung der Anzahl der den Menschen innewohnenden *natürlichen* Triebe stets willkürlich, zudem sei dadurch eine Erklärung unmoralischen Verhaltens nicht möglich: Man müßte annehmen, daß gewisse höhere Triebe den Unmoralischen fehlen. Die Frage, ob der Mensch 'von Natur' gut oder böse sei, ist also nach SCHLICK nicht zu entscheiden. SCHLICK entschließt sich deshalb, den Erklärungsweg über 'natürliche' Triebe zu meiden: "... wir werden vielmehr jede beliebige Neigung, die wir empirisch in irgendeinem Individuum vorfinden, als zur menschlichen Natur gehörig hinnehmen und nur solche ausschließen, die offenkundig krankhaft sind und als solche allgemein betrachtet werden..."⁵⁰

Eine Beantwortung der Hauptfrage würde eine detaillierte Kenntnis der Gefühlsabläufe voraussetzen. Diese besitzen wir nicht, noch wäre sie, wenn wir sie besäßen, aufgrund ihrer Kompliziertheit anwendbar. Aus diesem Grunde entschließt SCHLICK sich zu einem Verzicht auf die explizite Beantwortung der Zentralfrage. Er ersetzt sie durch eine Untersuchung der Möglichkeiten, menschliches Handeln in Richtung zur Moralität zu *beeinflussen*. Es gehört ja zum Wesen der Neigungen, veränderlich zu sein. Unter den verändernden Faktoren kann man grob die Klasse der *von innen* und der *von außen* kommenden unterscheiden.

4.1.7.1 Äußere Faktoren der Beeinflussung

Zu diesen zählt die *Suggestion*, die z. B. in Form der Reklame auftritt. Der Gegenstand erhält entweder durch ein wiederholtes Preisen oder durch die Er-

⁴⁸ S. 168 (S. 118).

⁴⁹ S. 170 (S. 121).

⁵⁰ S. 172 (S. 122).

zeugung von lustvollen Vorstellungsassoziationen einen scheinbaren Wert. Dieses Mittel der Beeinflussung finden wir auch in der Erziehung vor: gute Taten werden - unabhängig von ihren äußeren Folgen - gepriesen und dies erweckt den Wunsch, ihnen nachzueifern. Auf die gleiche Weise werden unerwünschte Verhaltensweisen gebrandmarkt.

Suggestion könnte als unmoralisch gewertet werden, wenn der Wert des Gepriesenen nur scheinbar wäre. "Es wäre ja immerhin möglich, daß die menschliche Gesellschaft, welche, wie wir sahen, die Urheberin der sittlichen Vorschriften ist, einem unredlichen Verkäufer gliche, der wertlose Waren anpreist um des eignen Nutzens willen."⁵¹

SCHLICK versucht nun nachzuweisen, daß der Wert der Sittlichkeit nicht nur in der Vermeidung von Sanktionen liegt, die die Gesellschaft auferlegen könnte, sondern daß es tiefere Gründe für sittliches Verhalten gibt.

4.1.7.2 Innere Faktoren der Beeinflussung

SCHLICK trennt zwischen einer *Motivlust* und einer *Erfolgslust*. Jene tritt bei der Willensentscheidung hervor, indem das lustvollste oder am wenigsten un-lustvolle Motiv sich durchsetzt. Die Erfolgslust ist die Lust, die sich im Vollzug der Handlung und an ihren Folgen zeigt. Wie SCHLICK schon gezeigt hatte, braucht die Erfolgslust nicht mit der Motivlust übereinzustimmen: abgesehen von der prinzipiellen Unabwägbarkeit jeder Willensentscheidung hinsichtlich der Folgen der Handlung unterschied er ja die *Vorstellung eines lustvollen Zustandes* von der *lustvollen Vorstellung eines Zustandes*.

Diese Differenzierung ist gleichzeitig ein Angriff auf die These des Hedonismus. Dennoch glaubt SCHLICK an die Haltbarkeit dieser These, insofern als zwischen Motivlust und Erfolgslust ein gewisser Zusammenhang besteht. Abgesehen davon, daß die meisten Leidenszustände gemischt mit Lust auftreten, ist es eine Tatsache, daß die Diskrepanz zwischen Motivlust und Erfolgslust als schmerzlich empfunden wird und Kräfte auftreten, um langfristig eine Übereinstimmung zu erreichen.

Dies nennt SCHLICK das *Angleichungsprinzip*. Wiederholte Erfahrung macht den Menschen klug: Handlungen, die sich öfter als unlustvoll herausstellen, werden gemieden, solche, die wider Erwarten öfter lustvoll sind, erstrebt. Nur übermächtige Triebe könne auf diese Weise nicht eingedämmt werden.

Als Konsequenz ergibt sich dabei, daß eine Beeinflussung des menschlichen Handelns langfristig nur dann erfolgreich sein kann, wenn die Erfolgslust mit der

⁵¹ S. 176 (S. 126).

Motivlust in möglichst vollkommenem Maße zusammentrifft: "Wir können jetzt auch so sagen: es gibt schlechterdings nur *einen* Weg, um Motive des Handelns zu erzeugen, die gegen alle Einwirkungen unverrückbar standhalten - das ist der *Bezug auf tatsächliche Glücksfolgen*."⁵²

Sanktionen allein können die Angleichung nicht gewährleisten, zumindest würde ihre Macht durch die ausbleibende Erfolgslust unterlaufen. Diese Konsequenz ergibt sich jedoch nur dann, "*wenn das sittliche Handeln nicht selbst eine Quelle der Lust ist oder solche Quellen erschließt*."⁵³

Dies jedoch ist SCHLICKS Überzeugung.

4.1.7.3 Tugend und Glücksfähigkeit

Ist nun in der Tat der Weg der Tugend der Weg zum Glück? - Die Nichtwägbarkeit von Gefühlen und die Vagheit des Inhaltes des Begriffes "Glück" machen eine Beantwortung dieser Frage unsicher. Dennoch erstrebt der Mensch in seinen Handlungen das Glück. Dies ist für ihn das Wertvollste und muß - wie alle Werte - mit Lust in Verbindung stehen. Welche Triebe gewähren nun dieses Glück? Eine präzise Antwort ist nicht möglich. Wie sollte auch der Vorteil eines Triebes in Hinsicht auf seinen tatsächlichen *Erfolg* gegenüber anderen ausgedrückt werden?

SCHLICK bietet nur einen Ersatz an, indem er von einem *Glückswert* der Triebe spricht, der von der Beeinflussung der *Glücksfähigkeit* des Individuums abhängt. So ist die Verfolgung abstumpfender Triebe oder die Einnahme von Rauschgift insofern nicht im Sinne der Glücksfähigkeit, als unangenehme Folgen zu erwarten sind. Wertvoll sind dagegen Verhaltensweisen, welche die Glücksfähigkeit⁵⁴ nicht mindern, sondern eher erhöhen. Diese Durchschnittsaussagen hält SCHLICK dem vagen Begriff des Glückes als Maßstab für überlegen.

"Mir ist es nicht zweifelhaft, daß die Erfahrung mit großer Deutlichkeit die *sozialen* Triebe als diejenigen zeigt, die ihrem Träger am ehesten ein freudereiches Leben sichern."⁵⁵

Hier fallen für SCHLICK Motivlust und Erfolgslust in einem weiten Ausmaß zusammen: Die sozialen Triebe und ihre Befriedigung führen eine "Differenzierung der Seele" herbei, "die dadurch immer feinerer Stimmungen fähig

⁵² S. 181 (S. 132).

⁵³ S. 182 (S. 132).

⁵⁴ Schlick glaubt in der Glücksfähigkeit auch den Grund für die Scheidung von sogenannten 'höheren' und 'niederen' Lüsten gefunden zu haben. Diese haben einen geringen Erfolgswert, z. B. beeinträchtigt Völlerei das körperliche Wohlbefinden bis hin zur Krankheit.

⁵⁵ S. 185f (S. 136).

wird."⁵⁶ Diese Wirkung zeige sich schon beim Umgang mit Tieren und werde durch die *äußeren* Glücksfolgen deutlich, die in der Bereicherung durch die Freude der anderen und den durch die Sympathie von den Mitmenschen gewährten Vorzügen liegen. Einen Beweis für die Richtigkeit seiner These sieht SCHLICK einerseits in der *Liebe*, der der Mensch die höchsten Glücksgefühle durch das *soziale* (nicht das *sinnliche*) Moment verdankt, andererseits im Phänomen des Lächelns: der gütige Mensch zeigt die gleichen Gesichtsregungen wie der heitere:

"Der Mensch lächelt, wenn er froh ist, und er lächelt, wenn er Sympathie fühlt; Güte und Glück tragen denselben Ausdruck im Antlitz, der Freundliche ist zugleich der Freudige und umgekehrt. Ich glaube, es gibt kein deutlicheres Anzeichen für die innige Verflechtung von Glück und edler Gesinnung als diesen Hinweis, den die Natur uns selber gibt."⁵⁷

Aufgrund der Unwägbarkeit der Welt und ihrer Ereignisse handelt es sich bei der Behauptung der Glückswürde des sittlichen Verhaltens natürlich nur um eine *Durchschnittsaussage*.

4.1.7.4 Die Optimierung der Glücksfähigkeit durch das tugendhafte Leben

Als eine letzte Frage ist nun die zu stellen, ob die Einhaltung dessen, was der Gesellschaft als das Moralische erscheint, auch wirklich die Glücksfähigkeit ihrer Mitglieder positiv beeinflusst. Hier liegt nach SCHLICK eine Aufgabe für die meinungsbildenden (intellektuellen) Schichten vor:

Es könnte nach SCHLICK geradezu als ein Standard der Moralität von Moralanschauungen definiert werden, daß diese Glücksfähigkeit wirklich optimal gewährleistet ist. Sittliches Verhalten würde in einer moralischen Welt nicht mehr gefordert, sondern wäre das von jedem Erstrebte. Das Moralprinzip könnte lauten: "Halte dich jederzeit glücksfähig" oder kurz: "Sei glücksbereit."⁵⁸

SCHLICK sieht in der Kulturentwicklung einen Prozeß hin zu einer Glücksfähigkeit möglichst vieler Individuen durch Rücksichtnahme auf die Interessen der Mitmenschen. Diese Rücksicht "besteht in einer unaufhörlichen Hemmung, Eindämmung, Beschränkung der nichtaltruistischen Triebe, und man kann die gesamte Kultur vielleicht als den ungeheuren Prozeß dieser Zähmung betrachten,

⁵⁶ S. 187 (S. 138).

⁵⁷ S. 191 (S. 142).

⁵⁸ S. 193 (S. 144).

als das gewaltige Mittel, das schließlich der Herstellung einer Harmonie zwischen den Neigungen jedes Individuums dient."⁵⁹

Auch das *Gewissen* ist für SCHLICK in seiner innerlichsten Komponente "zweifellos nichts anderes.. als die Furcht vor dem Verlust der Glücksfähigkeit, der Reinheit."⁶⁰

Die Ethik der Güte, die SCHLICK als das kennzeichnet, was die Menschen immer schon insgeheim gefühlt haben, kann auch noch weiter bestimmt werden:

Um eine übertriebene Anpassung des eigenen Handelns an die Bedürfnisse der anderen auch weiterhin als unangebracht darstellen zu können, muß SCHLICK eine *oberflächliche* Güte von einer *echten*, *tiefen* trennen. Der oberflächlichen Güte fehlt die Ordnung und Geschlossenheit des Charakters, sie gibt Bitten zu schnell nach, ohne eine langfristig sinnvollere Selbsthilfe zu ermöglichen.

"Fassen wir die Gesamtheit der altruistischen Triebe unter dem Namen *Güte* zusammen, und bezeichnen wir die feste Verkettung aller Triebe als *Persönlichkeit*, so dürfen wir sagen, daß Persönlichkeit und Güte die Grundbedingungen eines wertvollen Lebens sind."⁶¹

4.1.8 Eine Stellungnahme zu SCHLICKS Ethik

4.1.8.1 Allgemeines

Wenn nicht SCHLICK ausdrücklich darauf hinwies, daß er Ethik als einen Teilbereich der Psychologie ansieht, würde der Leser von selbst kaum auf diesen Gedanken kommen: SCHLICKS "Fragen der Ethik" sind durchaus als eine muster-gültige philosophische Betrachtung anzusehen. SCHLICK dringt in mancher Beziehung tiefer als z. B. ARISTOTELES und PLATON, dennoch kann allein in dieser größeren Tiefe nicht der Unterschied zwischen Psychologie und Philosophie liegen.

Tatsächlich grenzt SCHLICK seine (psychologische) Behandlung der Ethik nicht gegen die der Philosophen schlechthin ab, sondern vornehmlich gegen die absoluten Wertethiken z. B. eines IMMANUEL KANT, MAX SCHELER und NICOLAI HARTMANN. Dabei setzt er den empirizistischen Wissensbegriff⁶², der nur einen

⁵⁹ S. 195 (S. 146).

⁶⁰ S. 196 (S. 147).

⁶¹ S. 199 (S. 149).

⁶² "Mit Hume findet der Empirismus seine endgültige Formulierung: alle apriorische Erkenntnis ist analytisch, alle synthetische kommt von der Sinneswahrnehmung..." (Reichenbach, Rationalismus und Empirismus, S. 456) Normative Sätze gehören in keine der beiden Gruppen.

ethischen Nonkognitivismus erlaubt, und das *Verifikationsprinzip* voraus.⁶³ Von *Sinn* ist in diesem Werk des öfteren die Rede, die implizite Absetzung der eigenen von rivalisierenden Erkenntnisauffassungen findet sich jedoch eigentlich nur im Rahmen der Behandlung der absoluten Ethiken im 5. Kapitel. Die Abgrenzung von metaphysischen Ethiken findet sich nämlich schon in der Methodik SCHLICKS, in der Fragestellung (vgl. Gomes, S. 104):

Ethik ist ihm eine *Tatsachenwissenschaft*. Sie fragt einerseits nach tatsächlich herrschenden Wertvorstellungen, andererseits nach den Ursachen ihrer Genese und Befolgung. Die eine Frage - welche SCHLICK übergeht - zielt auf die Erfassung und Hierarchisierung der in einer Gesellschaft oder überhaupt existierenden Werte, die andere Frage auf die Gründe für das Handeln schlechthin. Durch die Erweiterung des Gesichtskreises von rein moralischen Handlungen auf das (wertneutrale) Handeln überhaupt ist eine metaphysische Antwort zunächst ausgeschlossen. Aber auch bei der Untersuchung *guter* Handlungen hat die Metaphysik kaum Aussicht auf einen Zutritt, weil das Gute entweder als der Wunsch des Individuums oder der Gesellschaft aufgefaßt wird. Lust und Nutzen als bestimmende Faktoren des menschlichen Handelns sind 'vorprogrammiert'.

4.1.8.2 Die Beweise für das Motivationsgesetz

SCHLICK setzt das Motivationsgesetz, nach dem alle Handlungen sich an der Vorstellung mit der höchsten Lust- oder der niedrigsten Unlusttönung orientieren, als weithin anerkannt voraus. Eventuelle Einwände sucht er durch zwei extreme Beispiele zu entschärfen, um dem Leser das Motivationsgesetz plausibel zu machen. SCHLICK weiß, daß jeder nur selbst beurteilen kann, was er fühlt. Es ist jedoch unwahrscheinlich, daß jeder Mensch auf seine eigene Weise empfindet, und somit besteht Hoffnung, daß eine Entscheidung über das Motivationsgesetz *intersubjektiv* möglich ist.

Sind SCHLICKS Beispiele (das Kuchenopfer und die heroische Selbstopferung) aber wirklich überzeugend? Niemand wird bestreiten, daß die von SCHLICK geschilderten Lustempfindungen auch bei diesen Handlungen eine Rolle spielen. Sind sie aber das wahre Motiv? Eine solche Behauptung scheint angesichts des offensichtlichen Lustverzichts und der Erziehungspraxis, die zum Lustverzicht zugunsten anderer Prinzipien (Gerechtigkeit, allenfalls Mitleid, selten Sympathieerwerb) aufruft, ungewohnt. Nur eine kritische Befragung der eigenen Empfindungen wird eine Antwort darauf ergeben, ob nicht doch *besondere*

⁶³ Eine kurze Übersicht zum Verifikationsprinzip findet sich in Schlicks Vorlesung "Sinn und Verifikation".

Lustgefühle die sittlichen Handlungen evozieren, insofern diese nicht schon ein Ritual geworden sind. Dies ist der erste Punkt, den SCHLICK dem der Lust gegenüber argwöhnisch eingestellten Leser vorbringt, damit dieser sich seinen 'Irrtum' erklärlich machen kann. Wenn nachgewiesen werden kann, daß Lustempfindungen die sittliche Tat zumindest *begleiten*, so ist die Lust als *Movens* schon erwiesen, wenn nicht gezeigt wird, daß etwas spezifisch von der Lust Verschiedenes die sittliche Tat evoziert. Freilich ist die Frage berechtigt, inwiefern das Motivationsgesetz dem Menschen in seinen Gewissensentscheidungen hilft. Es trägt ja keineswegs zur Rationalisierung der Entscheidung bei. Die Motive kommen nach SCHLICK aus der Tiefe der Persönlichkeit, das stärkste setzt sich durch. Dies erscheint erst im nachhinein als das lustvollste Motiv. Ebenso wenig erklärt das Motivationsgesetz die Tatsache, daß bösen Menschen die verwerfliche Tat als lustvoll erscheint.

Der zweite Punkt besteht in der Behauptung der Vermengung von Lust und Leid. SCHLICK stellt es als eine *Erfahrungstatsache* dar, daß zur höchsten Lust auch tiefes Leid gehört. Es muß dem Leser überlassen werden, ob er nicht auf manche Lust lieber verzichten möchte, die nur durch vorheriges Leid möglich wird. Das Überstehen schwerer oder schmerzhafter Krankheiten ist aber zum Beispiel eine Erfahrung, die dem späteren Leben einen eigentümlichen Wert verleihen kann. Ob dieser allein in der neugeschöpften, besonderen Lebensfreude, also in Lust, besteht, kann nicht pauschal entschieden werden.

Ob es wirklich, d. h. außerhalb der Dichtung, eine *Süße des Leids* gibt, mit der SCHLICK den lustvollen Charakter des Leidens selbst behauptet, ist ebenfalls nicht apodiktisch beweisbar. SCHLICK begnügt sich mit einer Anspielung auf *erhabene* Gefühle, die jeder Leser sich selbst ausmalen muß.

Die Rückführung aller Handlungen auf die Lust als gemeinsames Prinzip hat vornehmlich einen akademischen Wert. SCHLICKS Philosophenkollegen WAISMANN und REICHENBACH (s. die folgenden Ausführungen) beschränken sich in ihrer Analyse auf die Behauptung eines *Willens*, der zu verschiedenen Handlungen führt. Sie suchen kein allen Handlungen gemeinsames Prinzip mehr, das ja keinen Erklärungswert besitzt, der über die Statuierung eines bestimmten Willens hinausginge. Jedoch weist das Motivationsgesetz deutlich darauf hin, daß das Handeln des Menschen stets eines sinnlichen Antriebs bedarf. Weltferne Prinzipien - wie das Streben nach Vollkommenheit, der kategorische Imperativ - haben erst dann einen Einfluß auf unsere Handlungen, wenn ihre Beachtung uns als wünschenswert oder lustvoll erscheint; kurz: wenn wir sie wollen.

SCHLICK ist sich des Motivationsgesetzes sicher. Seine Rückführung von abweichenden Ansichten auf elementare Irrtümer scheint ihm Recht zu geben. Gibt

der Leser nun das Motivationsgesetz zu - und in der Tat gibt es keinen triftigen Grund dagegen - so folgt die Zustimmung zu SCHLICKS weiteren Ausführungen fast von selbst.

4.1.8.3 Schlicks Utilitarismus

Besteht *das Gute* immer nur relativ auf die Existenz und die Empfindung eines Individuums oder einer Gesellschaft? Bestehen sittliche Normen nur, weil ihre Einhaltung das Wohl der Bevölkerung mehrt?

SCHLICKS Antwort auf diese Frage ist 'vorsichtig' utilitaristisch. 'Vorsichtig', weil er von *Durchschnittsaussagen* spricht und den Begriff *Glück* meidet, welcher kaum zu fassen ist. Er ersetzt ihn durch den Begriff 'Glücksfähigkeit', der empirisch eher feststellbar ist. SCHLICK meidet die absurden Vorstellungen der Glücksquantitäten und der Erfolgsethik, die im traditionellen Utilitarismus das Richtige entstellen. Zusätzlich sieht er in den *sozialen Trieben* die Grundlage eines besonderen 'Glücks', das - abgelöst von Sanktionen - moralisches Handeln gewährleistet.

Ist der Inhalt sittlicher Normen aber wirklich streng abhängig von gesellschaftlichen Zuständen? SCHLICK hält die Antwort auf diese Frage wohl für eindeutiger als die nach dem Motivationsgesetz:

Zwar zeigt er nur in einem keineswegs befriedigenden Rahmen⁶⁴ die Abhängigkeit der Normen von gesellschaftlichen Veränderungen, jedoch setzt er dennoch die Begriffe *moralisch gut* und *die Lust der Gesellschaft fördernd* gleich. Den Einwand, daß der utilitaristische Aspekt zwar vorhanden sei, die Wertschätzung der Moral jedoch aus anderen Quellen gespeist werde, glaubt er durch eine Untersuchung dieser potentiellen "anderen Quellen" zu widerlegen. Erweisen diese sich als Scheingründe gegen den Utilitarismus, so ist für ihn die inhaltliche Gleichsetzung der genannten Begriffe "einfach eine Selbstverständlichkeit der Methode der empirischen Erkenntnis."⁶⁵

Die Widerlegung der absoluten Ethiken läßt SCHLICK nur noch den Utilitarismus als möglich erscheinen.

Es braucht nicht erwähnt zu werden, daß SCHLICK bei der Widerlegung der absoluten Ethiken den empirizistischen Nonkognitivismus vertritt, der jegliche Behauptung objektiver Werte ausschließt. SCHLICKS Ergebnisse sind deshalb durch seinen Wissensbegriff bereits in den Voraussetzungen enthalten. Er selbst

⁶⁴ Er verweist eigentlich nur auf andere Autoren (Spencer, Westermarck) und angeblich offensichtliche Ergebnisse der Geschichtswissenschaft und Ethnographie.

⁶⁵ S. 115 (S. 63).

wußte, daß die 'Widerlegung' eine Leichtigkeit sein würde: Er schrieb "diese Zeilen in tiefer Einsamkeit am felsigen Ufer des Adriatischen Meeres".⁶⁶

4.1.8.4 Trieb, Motiv und Wille

SCHLICKS Triebbegriff ist auffallend weit. Er bezeichnet die Disposition zu bestimmten Handlungen oder Vorstellungen, die als lustvoll empfunden werden. Damit wird der Trieb nicht biologisch zur Bezeichnung von Handlungen, die einem gewissen Zwecke dienen (z. B. Fortpflanzungstrieb), sondern als Voraussetzung von Handlungen schlechthin gefaßt. Jede Handlung wird durch einen bestimmten Trieb, eine bestimmte Neigung, hervorgerufen. Die Gesamtzahl der Neigungen macht den Charakter aus, der veränderbar ist. Die genauen Mechanismen dieser Veränderung interessieren SCHLICK nicht. *Eine* Ursache der Veränderung liegt jedoch nach SCHLICK im *Angleichungsprinzip*. Ändert sich dabei aber der Charakter oder nur sein Erscheinungsbild, die Handlung? SCHLICK gibt mit seinem schwammigen psychologischen Modell deutlich zu erkennen, daß er eine eher philosophische Abhandlung schreibt. Er beachtet nicht die einzelwissenschaftliche Prägung der Begriffe und deren explizite Definition und Untersuchung. Es geht ihm zunächst allein um eine adäquate Beschreibung der allen zugänglichen Phänomene.

Motiv kann nur werden, was einer Neigung im gegebenen Zeitpunkt entspricht. Gemeinsam ist allen potentiellen Motiven die Lustbetontheit ihrer Vorstellung.

Der *Wille* ist nicht eine eigenständige Instanz, die über ihre Motive selbständig bestimmt, sondern die Willensaktivität ist ausreichend durch den Kampf der Motive selbst bestimmt. Das stärkste Motiv setzt sich durch. Die Willensdetermination ist in diesem Modell schon durch die Voraussetzungen eingeführt.

Durch eine bloße Rückführung der Behauptung der Willensfreiheit auf einen Irrtum glaubt SCHLICK seine Position bewiesen zu haben. SCHLICKS Oberflächlichkeit ist dadurch entschuldigt, daß ihm eine Behandlung der Freiheitsfrage überflüssig erscheint. Um die scheinbare *Willensfreiheit* als bloße *Handlungsfreiheit* zu erweisen, bedarf es jedoch einer eingehenderen Ausführung.

4.1.8.5 Moral und Egoismus

SCHLICKS Charakterisierung des Egoismus als Rücksichtslosigkeit ist über jeden Zweifel erhaben: Der Egoismus ist nach SCHLICKS Definition kein Trieb, weil ein Trieb stets ein konkretes, dingliches Ziel hat, sondern eine spezielle Art der

⁶⁶ S. 126 (S. 75).

Triebbefriedigung. Diese liegt eben darin, daß der Egoist sich um die Wünsche seiner Mitmenschen nicht bekümmert und seine eigenen Wünsche rücksichtslos verfolgt.

In der utilitaristischen Welt SCHLICKS, in der jeder Wert an Lust gebunden ist, kann der Makel des Egoismus nur in einer Beschneidung von Lust bestehen. Die Mitmenschen fühlen als Mitmensch oder als mit sozialen Trieben ausgestattetes Lebewesen überhaupt die rücksichtslose Verhaltensweise als verwerflich, weil sie andere der Lust beraubt und dieser Raub auch dem eigentlich unbeteiligten Beobachter ein Unlustgefühl verursacht.

SCHLICK untersucht den Egoismus so genau, weil er in ihm nicht nur einen Teilbereich der Unsittlichkeit erblickt, sondern deren eigentlichen Kern: Unsittliches Verhalten resultiert nämlich nach SCHLICK aus der mangelhaften Entwicklung der altruistischen *sozialen* Triebe. Wer nicht hinreichend über sie verfügt, setzt sich über seine Mitmenschen hinweg, er empfindet ihren Schmerz nicht, er handelt rücksichtslos und damit verwerflich.

SCHLICKS Auffassung der menschlichen Natur ist fraglos optimistisch. Sanktionen gesteht er nur eine untergeordnete Funktion zu. Das *Angleichungsprinzip*, das als psychologisches 'Faktum' wiederum von SCHLICK lediglich angedeutet wird, kennzeichnet die Grenzen von Sanktionen. Moralisches Handeln entsteht aufgrund einer Anteilnahme, es macht den Handelnden glücklich oder in SCHLICKS Worten: glücksfähig. Sittliches Handeln ist für den Menschen durch die altruistischen Triebe eine große Quelle der Lust.

Diese Beurteilung der menschlichen Natur ist nun keineswegs zwingend. Jene kann nur aus bestimmten Erfahrungen resultieren, die verschieden ausfallen können. SCHLICK teilt seinen Optimismus mit anderen Autoren (wie HUME) und steht im Gegensatz zu Autoren (wie HOBBS), die den Menschen als von Natur räuberisches, eigennütziges Wesen kennzeichnen.

Unter den Menschen finden sich so viele Verschiedenheiten des Charakters, daß weder 'die' Natur des Menschen pauschal gekennzeichnet werden könnte, noch die Glücksfähigkeit moralischen Verhaltens für alle Zeitumstände und Handlungen auch nur durchschnittlich zu beantworten wäre.

SCHLICKS Vision einer Welt, in der die Glücksfähigkeit moralischen Verhaltens weitgehend gewährleistet ist, erscheint deshalb als utopisch. In dieser Gesellschaft gäbe es keine Pflichten, weil jeder um das gute Handeln als das lustvollste wüßte. Sanktionen wären überflüssig.

Auch hier muß jedoch dem Leser die Antwort darauf überlassen werden, ob er die menschliche Natur der von SCHLICK propagierten *Güte* und *Persönlichkeit* durchgängig und allgemeingültig für fähig hält.

Wünschenswert wäre das Ideal einer Gesellschaft, in der das gute Handeln auch das erfüllte Leben gewährleistet, allemal. Vielleicht ist aber andererseits gerade mit der nicht geforderten Entsagung, der bewußten Zurückstellung der eigenen Wünsche, die Möglichkeit der Tiefe des Lebens versagt.

SCHLICK sah diesen Einwand, denn er schrieb:

"Wenn auch.. der Schmerz die stärksten seelischen Kräfte entbindet, so ist es doch kein Naturgesetz, daß hohe Freude dies nicht auch könnte; und die Erfahrung lehrt wohl, daß es wirklich geschieht, wenngleich die Beispiele dafür seltener sind. Wir müssen jedenfalls wünschen, daß sie häufiger werden..."⁶⁷

Insofern SCHLICKS Ausführungen vom Leser als zutreffend erkannt werden, könnten sie als Leitfaden zu einem guten Leben, in der zweifachen Bedeutung von 'gut', dienen. Obgleich SCHLICKS Versuch der Gleichsetzung des guten mit dem glücklichen Leben überzeugender ist als der PLATONS, bleibt jedoch der Verdacht, daß sich der Leser in seinem Handeln nicht ändern wird. Die Gebundenheit des menschlichen Strebens an Lust und Unlust verhindert die Möglichkeit, daß etwa jemand die Sittlichkeit als eine neue Quelle der Lust entdeckte. Die natürlichen Anlagen des Menschen weisen ihm den Weg; diese durch den Nachweis weiterer Mittel zum Glück zu beeinflussen, erscheint unmöglich.

4.1.8.6 Schlicks Ethik als philosophisches System des Handelns

Ich glaube kaum, daß ein Naturwissenschaftler mit SCHLICKS Methodik einverstanden wäre. Dagegen spricht schon der wenig präzise Wortgebrauch bei entscheidenden Begriffen (vor allem Charakter, Trieb, Angleichungsprinzip, Glückswürde, soziale Triebe). Philosophisch hingegen sind die "Fragen der Ethik" allemal, insofern sie den Leser in eine Welt führen, die er schon immer kannte und womöglich anders interpretierte.

Der Verzicht auf einzelwissenschaftliche Genauigkeit erlaubt es SCHLICK, ein geschlossenes *System* unseres Handelns aufzustellen. Dabei geht er - wie andere Philosophen vor ihm - von den Empfindungen der Menschen aus. Er versucht, sein Motivationsgesetz zu beweisen (das auch die Willensdetermination impliziert) und kommt somit zur Lust als dem allen Handlungen gemeinsamen Nenner. Damit ist auch der Utilitarismus bewiesen, wenn andere bestimmende Faktoren des Handelns ausgeschlossen werden können. Warum aber handelt der Mensch gegen seine unmittelbaren Interessen sittlich? SCHLICK führt dies auf eine sittliche Handlungsdisposition zurück, die eine Quelle großer Lust ist. Sanktionen allein können aufgrund des *Angleichungsprinzips* die Bereitschaft

⁶⁷ S. 154 (S. 103).

zu sittlichem Handeln nicht erklären.

Daß SCHLICK eine philosophische Abhandlung intendierte, zeigt sich auch darin, daß er nicht die Ethik als *Normwissenschaft* in Angriff nimmt, sondern nach den Gründen für moralisches Handeln fragt. Dies ist eine durchaus traditionelle Frage der Philosophie. Auch geht er auf die psychologische Frage nach den Gründen für die Lusttönung sittlicher Handlungen, nach SCHLICK die Zentralfrage der Ethik, nicht ein. Sie ist ihm zu komplex. Er beschränkt sich auf Methoden zur Beeinflussung des Handelns. Damit ist er ein 'verschämter' Moralist eudämonistischer Prägung, der Mittel zu einem glücklichen Leben vorschreibt, ohne zu beachten, daß die inhaltliche Füllung des Begriffes 'Glück' von natürlichen Anlagen und Erfahrungen des Menschen abhängt. Eine Korrektur der Glücksauffassung scheint nur begrenzt möglich zu sein.

4.2 FRIEDRICH WAISMANN

"Ich sage: Moral predigen ist schwer, Moral begründen unmöglich."¹

Auch der Mathematiker FRIEDRICH WAISMANN (1896-1959), ein Mitglied des *Wiener Kreises*, hat zu dem Verhältnis von Wissenschaft und Ethik einen Aufsatz verfaßt, der seit einigen Jahren gedruckt zugänglich ist. Darüber hinaus ist WAISMANN auch der Verfasser einer Schrift, die eine bemerkenswerte Handlungstheorie enthält. Beide Schriften sind in einem Band enthalten.²

Da im Rahmen der vorliegenden Arbeit speziell Autoren behandelt werden, die aus dem Lager der Theorie oder Praxis der empirischen Wissenschaften die traditionell philosophische Frage nach den **Gründen** für das sittliche Handeln fragen, kann hier eine Beschränkung auf WAISMANN'S Aufsatz *Ethik und Wissenschaft* von 1938 erfolgen.³ WAISMANN, der später in Oxford auch 'Reader in the Philosophy of Science' war (vgl. Schulte, S. 186) hat sich vornehmlich mit der Sprachphilosophie LUDWIG WITTGENSTEIN'S beschäftigt. Seine gedankliche Nähe zu SCHLICK, mit dem und für den er lange Jahre arbeitete, und REICHENBACH empfehlen aber eine Aufnahme in dieses Kapitel.

4.2.1 Die Zerrüttung der Ethik durch die Wissenschaft

WAISMANN behauptet, daß alle Ethiken ursprünglich mit der Religion eng verbunden gewesen seien. Eine Erschütterung des Glaubens habe dann eine Auseinandersetzung mit der Ethik herbeigeführt. So sei etwa SOKRATES als Zeitgenosse der Sophisten der erste große Moralphilosoph gewesen. Die neue Fundierung der Ethik war nach WAISMANN mit metaphysischen Gedanken verwoben - wie man etwa bei KANT sehen könne, weil sich in der Frage nach dem rechten Handeln auch die nach dem *Sinn des Daseins* überhaupt eröffnet habe.

Ein solcher Umbruch zeige sich nun aber auch im Verhältnis von Wissenschaft und metaphysischen Ethiken. Kann aber die Wissenschaft (im neuzeitlichen Sinne verstanden) überhaupt so etwas wie objektive, d. h. intersubjektive und allgemein verbindliche, Normen begründen?

¹ Friedrich Waismann, *Ethik und Wissenschaft*, S. 182. Alle folgenden Seitenzahlen ohne weitere Quellenangabe beziehen sich auf diesen Aufsatz.

² Es handelt sich um die Schriften 'Wille und Motiv' und 'Ethik und Wissenschaft', die 1983 erschienen. Ganz zu Recht scheint mir der Herausgeber Joachim Schulte (S. 188) den ersten Aufsatz als "Ansatz zu einer Handlungstheorie" zu bezeichnen.

³ Diese Datierung nach Schultes Vorbemerkung zu dem Aufsatz, S. 155.

4.2.2 Ethische Normen und wissenschaftliche Sätze

In den ethischen Schriften finden sich nach WAISMANN:

- (1) Definitionen.
- (2) Empirische Behauptungen.
- (3) Normen und Werturteile.⁴

Dabei ist es ausgeschlossen, daß aus Sätzen des Typus (1) und (2) solche des Typus (3) geschlossen werden (Übergang vom Sein zum Sollen): Werturteile können nur aus anderen Werturteilen abgeleitet werden.

Der Versuch, eine deduktive Basis zu schaffen, aus der speziellere Normen abgeleitet werden, setzt voraus, daß bestimmte Werte als verbindlich anerkannt werden. Gibt es aber eine solche *Erkenntnis des sittlich Guten*?

4.2.3 Das Problem der Werterfassung durch Berufung auf Evidenz

Nach Ansicht der Intuitionisten ist es dem Menschen möglich, Werte als objektiv und verbindlich zu erfassen. Dabei wird von einigen Autoren sogar eine Hypostasierung der Werte vorgenommen. Alle Intuitionisten "stimmen darin überein, daß es eine eigentliche Evidenz gibt, durch die sich uns die echten Werte anzeigen. Diese Evidenz wird bald mit der mathematischen, bald mit der Evidenz der Sinneswahrnehmung verglichen und in eine Linie gestellt."⁵ WAISMANN lehnt jedoch jeden Rekurs auf eine Evidenz ab: "Die Anrufung der Evidenz als letzten Ankergrund der Erkenntnis muß heute jeden redlichen Denker mit einem gewissen Mißtrauen erfüllen."⁶

WAISMANN führt einige Beispiele für eine Täuschung entgegen einer vermeintlichen Evidenz aus der Mathematik und Logik an und schließt:

"Wenn schon in der Geometrie und Logik, wo die Kraft der Evidenz den höchsten Grad zu besitzen scheint, Evidenztäuschungen vorkommen - was soll man da erst von der Evidenz auf dem Gebiet der Wertungen halten, wo die Überzeugungen der Menschen so notorisch auseinander gehen?"⁷

Die Behauptung einer objektiven Werteschau ist angesichts der Vielfalt voneinander abweichender Bewertungen erstaunlich. Die mangelnde Objektivität ist doch offensichtlich und kann nicht durch den Verweis auf Irrtum und Wertblindheit hinreichend gerechtfertigt werden.

⁴ Vgl. S. 159.

⁵ S. 162.

⁶ S. 164.

⁷ S. 165.

WAISMANN versucht zu zeigen, daß es nicht *ein einziges* Gebot gibt, das wirklich allgemein und durchgängig anerkannt wird. So sei das Gebot "Du sollst nicht töten" trotz seiner weitgehenden Beachtung nicht ohne erlaubte Ausnahmen: So seien im Krieg, im Verhältnis zu gefährlichen Gewaltverbrechern und beim Selbstmord die Lager gespalten, ob das Gebot nicht eine Ausnahme verstatten könnte.

Auch der Rekurs auf eine *Leidverminderung* als allgemein anerkanntes ethisches Gesetz ist problematisch: gibt es doch Menschen, die im Leiden einen Wert sehen.

Auch die *Glücksmehrung* ist als ethisches Prinzip nicht brauchbar. Vielmehr setzt der Glücksbegriff schon eine Wertung voraus. Ist etwa Glück das heroische Glück des Soldaten oder die Hingabe an die Leidenschaften oder deren Überwindung, das Glück der Liebe oder ein sonstiges?

"»Gut ist, was glücksmehrend ist.« Ja, hier scheinen alle übereinzustimmen; aber nur in den Worten, nicht in dem, was sie mit den Worten meinen, und geht man auf die Meinung zurück, so zerrinnt jene anscheinende Einhelligkeit."⁸

WAISMANN führt weitere Beispiele gegen die Berufung auf eine Evidenz an, die den Mißklang aufzeigen, der sich aus der Behauptung objektiver Normen angesichts einer mangelnden Intersubjektivität ergibt.

Die Intuitionisten können im übrigen nicht erklären, daß andere Menschen von ihren abweichenden Wertvorstellungen ebenso überzeugt sind wie sie selbst. Es läßt sich nur konstatieren: "hier steht Ideal gegen Ideal, Überzeugung gegen Überzeugung."⁹

Die Berufung auf ein besonderes Werterlebnis mit einem besonderen Evidenzcharakter im Gegensatz zu einer bloß subjektiven Überzeugung ist nach WAISMANN nicht statthaft. Wenn es einen Unterschied gäbe, so müßte er sich entweder im Erleben zeigen, und Evidenztäuschungen wären ausgeschlossen, oder aber er läge gar nicht im Erlebnis, womit die Berufung auf Evidenz hinfällig wäre.

WAISMANN erwägt nicht, daß das Werterlebnis nur ganz bestimmten Menschen zukommen könnte. Zu dieser radikalen Behauptung haben sich die Intuitionisten nämlich durchaus verstiegen. Eine Gewißheit ohne Intersubjektivität würde WAISMANN jedoch nicht anerkennen.

⁸ S. 168.

⁹ S. 171.

4.2.4 Die neue Fragestellung

Da es offensichtlich viele, miteinander unvereinbare, Ethiken gibt, stellt sich dem Wissenschaftler erneut die Frage, wie er zwischen ihnen die richtige auswählen kann. Ist diese Fragestellung aber überhaupt sinnvoll?

"Ich glaube, daß uns zunächst eine gewisse Besinnung darüber not tut, was wir mit einer Norm überhaupt *meinen*. Wir müssen den *Sinn* einer Norm untersuchen; oder den *Sinn* eines Werturteils."¹⁰

WAISMANN bittet den Leser, sich in Gedanken einem Selbstmordkandidaten gegenüberstehend vorzustellen: hier ist keine Rede von wissenschaftlichen Beweisen, auch nicht von einer 'Wertblindheit'. Vielmehr wird man versuchen, dem Menschen neuen Mut einzuflößen, indem man ihn etwa tröstet. "Aber das Wesentliche ist, daß Sie etwas *tun*, nicht, daß sie ihn theoretisch zu bekehren trachten... Ethik ist Sache des Willens, nicht des Verstandes."¹¹

Die Anerkennung eines Wertes besteht ja nicht in der Erkenntnis einer Wahrheit, sondern in einer Zustimmung: "in der Billigung liegt etwas Aktives, ein Ja-sagen, eine Stellungnahme, ein Sich-Einsetzen und Auf-sich-Nehmen, ein Sich-Verpflichten, aus ihr spricht die Stimme des Willens und nicht die des Erkennens."¹²

Um seine Behauptung zu illustrieren, weist WAISMANN darauf hin, daß die Verneinung des Satzes "Du sollst töten" keineswegs "Es ist falsch, daß du töten sollst" lautet. Würde es sich um einen deskriptiven, der Wahrheitsfrage zugänglichen, Satz handeln, wäre dies aber die korrekte Negation. Diese Feststellung ergänzt WAISMANN durch den Hinweis auf die lateinische und griechische Sprache, in denen normative Aussagen anders verneint werden als deskriptive (non - ne, οὐ - μή).

Ferner weist er auf das Verhalten von Kindern hin: Diese fragen nicht nach der *Wahrheit* einer ihnen gemachten Vorschrift, sondern danach, ob es den Erwachsenen wirklich Ernst mit ihrer Aufforderung ist.

Alle Normen haben Ähnlichkeit mit Befehls- und Wunschsätzen, die - darin besteht Konsens - einer Wahrheit nicht fähig sind. Es unterscheidet sie jedoch nach WAISMANN, daß Imperative einen besonderen Nachdruck durch die Macht des sie Äußernden haben: "Ohne diese Macht ist der Befehl kein Befehl. Eine Norm aber setzt keine Macht voraus, wir können sie freiwillig anerkennen oder verwerfen."¹³

¹⁰ S. 173.

¹¹ S. 174.

¹² S. 174.

¹³ S. 176, Fn. 8.

Ebenso wie die Normen oder Regeln der Grammatik lernen Kinder auch die Regeln einer Ethik. Der Unterschied liegt in dem Wert ihrer Befolgung für die Gesellschaft: ethische Regeln werden mit Lohn und Strafe und einer bestimmten ehrfürchtigen, respektvollen Haltung in Verbindung gebracht. Sie werden wie der Abscheu vor der Immoralität *anerzogen*.

4.2.4.1 Der Rahmen einer Kritik an Wertvorstellungen

Wie unzutreffend jede Kritik an einem Wertekatalog sein muß, zeigt WAISMANN am Beispiel von NIETZSCHES Ethik auf. Nach NIETZSCHE ist der Herrenmensch derjenige, der die Sklavenmoral mißachtet. Es muß also auch eine Herrenmoral geben. Was passiert aber bei Konflikten zwischen einem Sklaven und einem Herrn? Welche Moral ist zuständig? Der Sklave könnte sich ja selbst zum Herrn berufen, wenn nicht bestimmte Kriterien das ausschließen. Ohne diese Kriterien ist NIETZSCHES Machtethik "rein logisch mit der Annahme des Bestehens zweier unterschiedlicher Moralen nicht vereinbar."¹⁴

Ein anderer Einwand könnte der sein, daß die Machtethik nicht zu dem vorhergesehenen Ziel der Kultursteigerung führt, sondern bestimmte unliebsame Begleiterscheinungen hat. Es müßte dann von den Vertretern dieser Ethik überprüft werden, was sie eigentlich wollen. Sie müßten eine neue *Entscheidung* treffen.

Drittens könnte die Kritik an der behaupteten Wiederkehr des Gleichen ansetzen. Der Machtethiker könnte aber auf diese metaphysischen Spekulationen verzichten und dennoch seine Machtethik verteidigen. WAISMANN folgert:

"Zuletzt ist die Frage immer die: Willst du die Welt so? Oder willst du sie nicht so?

Eine Kritik an einem Normensystem... kann nur auf einen Nachweis ausgehen, daß die Normen logisch unvereinbar sind oder daß sie unklar ausgedrückt sind, daß das Ziel in der Anwendung entsteht oder daß der Kausalzusammenhang unrichtig eingeschätzt wird, so daß sich nicht der von dem Gesetzgeber gewünschte Erfolg einstellt. Eine Kritik daran, ob die Norm *richtig* ist, ob sie *wert* ist aufgestellt zu werden, ist ein bloßes Spiel mit Worten."¹⁵

Die (intuitionistische) Behauptung, daß sittliche Normen wie die Regeln der Logik unvergänglich seien, greift WAISMANN schließlich erneut auf:

Die Logik sei nicht absolut gültig, es gäbe verschiedene Logiken. Die Frage nach der Richtigkeit der Logik sei ebenso wie die nach der Richtigkeit einer Ethik

¹⁴ S. 178.

¹⁵ S. 180.

mit wissenschaftlichen Mitteln unbeantwortbar. Man könne freilich auch logische Systeme *bewerten*, jedoch setze diese Wertung eine Bestimmung dessen voraus, was ein logisches System leisten solle. Diese Bestimmung ist aber ihrem Wesen nach willkürlich, da der Begründungsregreß irgendwo ein Ende nehmen muß und nur noch Ziele bestimmt werden können: "Wir kommen daher nie zu etwas Letztem. Nur die Festsetzung ist das Letzte."¹⁶

4.2.4.2 WAISMANN'S Fazit und Ausblick

Die Charakterisierung jeder Ethik als einer bloßen Konvention könnte den Eindruck erwecken, als sei der Status der Wertvorstellungen dadurch erheblich geschwächt. Dies ist nach WAISMANN aber nicht der Fall. Die Wissenschaft zerrüttet die Ethik nicht, stellt sie nicht als willkürlich dar, sondern weist neue Perspektiven, eine neue Verantwortlichkeit des Handelns, auf:

"Durch die genaue Trennung des Willensmäßigen vom Erkenntnismäßigen erfährt die Ethik eher eine *Sublimierung* - erst jetzt wird klar, daß die Ethik aus Forderungen besteht, zu denen wir uns *bekennen*, und welche deshalb in ganz anderem Sinn uns eigen werden als jedes äußere Gesetz."¹⁷

Das Bekenntnis zeigt uns unsere Verantwortung und unsere Freiheit auf, sie macht jede Entscheidung nicht zu einer Floskel, sondern zu einer gewichtigen Angelegenheit:

"Das Sichbekennen zu einer Moral ist ein *tiefer* Vorgang - ich wüßte kein anderes Wort zu verwenden, um zu bezeichnen, daß wir das Gefühl haben, daß der Kern unserer Persönlichkeit in dieser Wahl hervortritt oder sich in dieser Wahl manifestiert."¹⁸

4.2.5 Eine Betrachtung zu WAISMANN'S 'Ethik und Wissenschaft'

Das auffälligste Kennzeichen an WAISMANN'S Behandlung des Themas ist seine Beschränkung auf das Wesentliche und die damit verbundene Gründlichkeit.

Es braucht hier nicht erörtert zu werden, inwieweit WAISMANN'S Betrachtungen zur Vermengung der Ethik mit Religion und Metaphysik zutreffend sind. Wir können uns auf die Auseinandersetzung des wissenschaftlich orientierten Philosophen mit dem Status von moralischen Normen beschränken.

WAISMANN streift lediglich den unmöglichen Übergang vom Sein zum Sollen als ein Thema seiner Betrachtungen. Diese Selbstverständlichkeit ist ihm nur der

¹⁶ S. 182.

¹⁷ S. 183.

¹⁸ S. 184.

Ausgangspunkt für die Frage nach der Auffindung sittlicher Werte und Normen:

WAISMANN widerlegt im Grunde alle bisherigen Versuche in ihrem Anspruch auf Vollständigkeit, wobei er radikaler noch als sein Lehrer SCHLICK auch das Prinzip *Glück* als untauglich erweist. Alle Widerlegungen gelingen ihm nicht durch theoretische Betrachtungen, sondern allein durch einen Verweis auf das tägliche Leben: hier herrscht eine Meinungsvielfalt, eine nahezu chaotische Wertpluralität. Was dem einen als wertvoll erscheint, ist dem anderen verrufen. Was dem einen in einer Hinsicht als *gut* erscheint, ist ihm in anderer Hinsicht wieder *irrelevant* oder gar *schlecht*.

Wie soll in dieser Unordnung ein gemeinsamer Nenner gefunden werden? Vor allem die Intuitionisten erscheinen bei WAISMANN in einem schlechtem Licht, weil ihre Behauptungen mit der Erfahrung am wenigsten übereinstimmen. Aber auch die Vertreter von Prinzipien wie *Glück* und *Leidminderung* können diese nicht auf jede Situation, nicht auf jeden Menschen anwenden.

Ethik ist nach WAISMANN eine Sache des Willens, nicht der Erkenntnis. Die Zielsetzung des Willens ist aber an sich nicht widerlegbar. Es ist sozusagen eine *Geschmacksfrage*, welchen Wert man anerkennt, die nur durch Sanktionen beeinflussbar ist.

WAISMANNs nonkognitivistische Behauptung, daß es nicht möglich ist, eine Ethik zu begründen, ist durch die Darlegung der Schwächen der bisherigen Versuche natürlich nicht bewiesen.

Mir scheint WAISMANN durch seinen Hinweis auf die unzureichende Normierbarkeit menschlichen Handelns allein darauf hinweisen zu wollen, daß jede Entscheidung aus der Tiefe unserer unerforschten und uns selbst teilweise unbekannten Persönlichkeit kommt. Diese Entscheidung ist durch vordergründige Schlagworte wie das der Lustoptimierung nicht hinreichend charakterisiert. Vielmehr können solche voreiligen Prinzipien zu ebensolchen Entscheidungen führen. WAISMANNs Schrift "Wille und Motiv" geht eindringlich auf das Verhältnis der im Titel erscheinenden Begriffe ein und weist überzeugend auf, wie beschränkt unsere Erkenntnis über die inneren Bewußtseinsvorgänge ist. Dies kann jedoch hier nicht näher ausgeführt werden.

WAISMANNs Aufruf zu einer Vertiefung der menschlichen Handlungsentscheidungen, zu einer neuen Würde des Wertens, ist gewiß keine Lösung der Ethik. Vielmehr zeigt sie mit erneutem Nachdruck den Ausgangspunkt der Frage nach dem sittlichen Handeln auf: unsere tägliche Welt, in der Menschen immer schon ethisch gewertet und nach Hilfsmitteln für ihre Gewissensentscheidungen und die Beeinflussung anderer gesucht haben. Diese Hilfsmittel kann die Wissenschaft nicht liefern. Sie kann jedoch metaphysische Erwägungen, die sich leicht

in die Ethik einschleichen, verbannen und zeigen, daß der Mensch allein für seine Entscheidungen und Handlungen verantwortlich ist.

4.3 HANS REICHENBACH

Frage den Philosophen nicht, was du tun sollst. Lausche auf deinen eigenen Willen und versuche, ihn mit dem Willen anderer zu vereinigen. Das Leben hat nicht mehr Sinn oder Zweck, als du in das Leben hineinlegst.¹

Der logische Empirist² HANS REICHENBACH (1891-1953), dessen Lebenswerk der Überwindung der alten spekulativen philosophischen Systeme und der Begründung einer 'wissenschaftlichen', an den Ergebnissen und Methoden der Naturwissenschaften orientierten, Philosophie ohne Absolutheitsansprüche gewidmet war, hat auch zu ethischen Fragen Stellung genommen. Das auffälligste Kennzeichen von REICHENBACHS Behandlung ist die logische Analyse der Begriffe der Ethik und der REICHENBACHS Philosophie überhaupt charakterisierende Verzicht auf Sicherheit in nichtanalytischen Bereichen: REICHENBACH weist die Hoffnung und den Anspruch auf ein absolut sicheres Wissen außerhalb von Logik und Mathematik entschieden zurück.

4.3.1 Die Behandlung der Ethik in "Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie"

4.3.1.1 REICHENBACHS Behandlung früherer ethischer Systeme

REICHENBACHS Analyse der Anschauungen seiner Vorgänger (in Abschnitt 4 des genannten Werkes) ist ausgesprochen oberflächlich. Er kritisiert das Offensichtliche, ohne in einer eingehenderen Untersuchung die Berechtigung der kritisierten Positionen auch nur in Erwägung zu ziehen. Dies rechtfertigt REICHENBACH in einer Note zu ARISTOTELES folgendermaßen: "Eine allzu rücksichtsvolle und nachsichtige Interpretation hilft uns nicht, über tiefeingewurzelte Fehler in der Philosophie hinwegzukommen."³

Aus den genannten Gründen ist es ausreichend, REICHENBACHS Hauptthesen zu referieren:

Den Fehler der behandelten Philosophen (PLATON, SPINOZA, KANT, HEGEL) sieht REICHENBACH im Versuch einer *kognitiven* Ethik. Alle diese Philosophen hätten versucht, moralische Direktiven nach dem Vorbild mathematischer Be-

¹ Hans Reichenbach, Der Aufstieg der Wissenschaftlichen Philosophie, S. 418 (untere Seitenzahl der im Literaturverzeichnis angegebenen Ausgabe; ab jetzt zitiert 'Aufstieg').

² Dies war die beliebteste Selbstbezeichnung der Berliner Gruppe um Hans Reichenbach, die sich vom logischen Positivismus des Wiener Kreises um Carnap und Schlick in einigen Fragen unterschied. Die Differenzen waren nicht so bedeutend, daß Carnap und Reichenbach nicht zusammen die Zeitschrift 'Erkenntnis' hätten herausgeben können. Vgl. Salmon, S. 12; Aufstieg, S. 89.

³ Aufstieg, S. 105.

weise herzuleiten. Eine mathematische Notwendigkeit gäbe es aber in ethischen Fragen nicht: Tugend werde nicht wie ein geometrischer Lehrsatz erschaut und dann geübt.

4.3.1.1.1 PLATON

REICHENBACH bezeichnet SOKRATES und PLATON als die Begründer des "kognitiv-ethischen Parallelismus", der Tugend als eine Form von Wissen ansieht. Leider versucht REICHENBACH nicht, PLATONS Gedankengang nachzuvollziehen. Das Tugendwissen erläutert PLATON ja stets nur mit eudämonistischen Gedankengängen, die Welt der Ideen schwebt im Hintergrund. Sie wirkt nicht normativ, sondern ist eine allein ontologische Sphäre. Man kann PLATON weder den Vorwurf machen, Sollensaussagen durch Seinsaussagen begründet zu haben, noch den, im Rahmen der Ethik auf *Intuition* als Form des Wissens zurückgegangen zu sein. PLATONS Wissen in ethischen Fragen ist zunächst eine Erkenntnis der Mittel zu einem gegebenen Ziel. Die von REICHENBACH im Zusammenhang mit der platonischen Ethik kritisierte Schau der Ideen (z. B. der der Tugend) dient ja nicht dem von ihm angenommenen Ziel, der Begründung bestimmter Verhaltensweisen, so daß die Kritik verfehlt ist.

4.3.1.1.2 SPINOZA

REICHENBACH sieht in SPINOZA ein besonders deutliches Beispiel des kognitiv-ethischen Parallelismus. SPINOZA leite aus Axiomen und Postulaten nach geometrischem Vorbild Lehrsätze ab, die ihren Verfasser als einen leidenschaftslosen, auf die Vernunft bauenden Menschen erkennen ließen. Abgesehen von den logischen Unzulänglichkeiten in SPINOZAS Ethik kritisiert REICHENBACH dessen Verachtung des Gefühlslebens, die zwar unter Philosophen üblich, aber völlig unbegründet sei. Die von SPINOZA aufgezeigte Verbindung der Axiome mit den abgeleiteten Sätzen greift REICHENBACH später wieder in seiner Untersuchung des Sollensbegriffes auf. Er betont aber schon hier, daß die logische Deduktion nichts über die Wahrheit und Verbindlichkeit der Axiome sagen kann, womit er SPINOZAS Anliegen als falsch überführt zu haben scheint.

4.3.1.1.3 KANT

KANT habe als erster die Bedeutung der Axiome erkannt und versucht, ein erstes (kognitives) Axiom in seiner Verbindlichkeit zu beweisen. Leider ist REICHENBACHS Behandlung des kategorischen Imperativs zu cursorisch: Dieser sei nach KANT ein synthetischer Satz a priori. Nun habe er (REICHENBACH) aber erklärt, "daß es kein kognitives synthetisches Apriori gibt, daß die Mathematik ana-

lytisch ist und alle mathematischen Fassungen physikalischer Gesetze empirischen Charakter haben."⁴

Somit sei auch der kategorische Imperativ widerlegt: weder sei er ein synthetischer Satz a priori, weil es solche Sätze nicht gäbe, noch analytisch oder empirisch und damit überhaupt keine Erkenntnis.

REICHENBACH äußert zu KANT als einem Kind seiner Zeit:

"Sein kognitives Apriori fällt mit der Physik seiner Zeit zusammen, sein moralisches Apriori mit der Ethik seiner gesellschaftlichen Klasse." KANTS Verehrung der Pflicht verrate nämlich "die Befriedigung, die aus einem Dienerschaftsverhältnis fließt und für eine Schicht der bürgerlichen Mitteklasse charakteristisch ist, welche zu lange schon unter der Knute einer mächtigen Herrscherklasse gelebt hat."⁵ REICHENBACH wirft KANTS Pflichtbegriff, der Neigungen ja völlig ausschließt, eine Entartung vor. Dies darf der Leser durchaus als moralische Entartung interpretieren:

"Was ist das für eine Entstellung des natürlichen Triebes, anderen zu helfen! Und was für eine entartete Moralität äußert sich in einer solchen Intellektualisierung ethischer Entscheidungen!"⁶

Ebenso wie PLATON eine normative höhere Sphäre nach dem Vorbild einer normativen Mathematik angenommen habe, habe KANT eine Welt der Dinge an sich behauptet, um seine religiösen und ethischen Anschauungen zu beweisen. "Es ist schon beinahe peinlich mitanzusehen, wie der Philosoph der Newtonschen Physik bereit ist, seine ganze Physik aufzugeben, um seine religiöse Moralität zu retten."⁷

Zwar ist bei KANT offensichtlich, daß er gewisse Zugeständnisse macht, indem er sich zu Aussagen über die Welt der Dinge an sich verleiten läßt, doch scheint mir die Behauptung REICHENBACHS verfehlt, daß die Dinge an sich *nur* der religiösen und moralischen Beweisführung dienen. KANT braucht die Dinge an sich ja zunächst, um seine Welt der Erscheinung plausibel zu machen.

4.3.1.1.4 HEGEL

REICHENBACHS Behandlung HEGELS ist von großem Abscheu getragen. Er wirft ihm nicht nur Naivität vor, sondern kennzeichnet sein System als ein Vorbild dafür, "was Philosophie nicht sein soll."⁸ HEGELS Geschichtsauffassung sei damit

⁴ Aufstieg, S. 153.

⁵ Beide Zitate: Aufstieg, S. 156.

⁶ Aufstieg, S. 155.

⁷ Aufstieg, S. 160.

⁸ Aufstieg, S. 162.

charakterisiert, daß er der Geschichte eine Teleologie zuspräche: "Das Gute wird schließlich zur Wirklichkeit werden, und wir müssen nach dem Guten streben, weil wir an dem historischen Prozeß teilnehmen."⁹ Die Mangelhaftigkeit dieses Schlusses ist evident.

4.3.1.2 Ist eine kognitive Ethik möglich?

REICHENBACH erkennt nur zwei Arten von Erkenntnissen an: analytische und synthetische.¹⁰ Die Ethik mit ihrem *direktiven* Charakter kann nun weder analytisch noch synthetisch sein: im ersten Falle wäre sie leer und würde uns nur Beziehungen von Begriffen aufzeigen, im anderen Falle würde sie über Tatsachen informieren, wäre also eine beschreibende Ethik ohne uns zu sagen, was wir tun *sollen*.

Somit ist für REICHENBACH bewiesen, daß es keine kognitive Ethik gibt. Sollessätze sind nicht einer Einteilung in 'wahr' und 'falsch' fähig. Der Irrtum der kognitiven Ethik rührt aus einem Mißverständnis der Mathematik her. Man glaubte, daß die Mathematik der Erfahrungswelt ihre Gesetze vorschreibe und daß ebenso die Ethik ein Verhalten vorschreibe, daß man als richtig und wahr erfassen könne. Der scheinbar normative Charakter der Mathematik sei heute aufgegeben zugunsten der Ansicht, daß die Mathematik nur leere Beziehungen zwischen ihren Begriffen aufzeige.

4.3.1.3 Implikative und moralische Direktiven

Eine weitere Quelle für die Hoffnung auf eine kognitive Ethik war nach REICHENBACH die Tatsache, daß tatsächlich bestimmte Verhaltensweisen aus vorgegebenen Axiomen abgeleitet werden können. Es handelt sich hierbei um Mittel-Zweck-Relationen, die als Implikationen oder Verknüpfungen einer kognitiven Erörterung zugänglich sind. REICHENBACH nennt als Beispiel: "Wer ernten will, muß säen; diese Implikation kann man mit Hilfe botanischer Gesetze beweisen."¹¹ Eine Synthese aus Logik und Empirie führt zu diesem kognitiven Beweis.

Die Direktive kann nur dann als notwendige Implikation bewiesen werden, wenn eine andere Zielsetzung vorgegeben ist. Die Frage nach der Begründung

⁹ Aufstieg, S. 166.

¹⁰ Diese Einteilung übernimmt er von Hume: "Mit Hume findet der Empirismus seine endgültige Formulierung: alle apriorische Erkenntnis ist analytisch, alle synthetische kommt von der Sinneswahrnehmung..." (Reichenbach, Rationalismus und Empirismus, S. 456).

¹¹ Aufstieg, S. 391.

kann immer weiter zurückverschoben werden bis zu einer ersten, nicht auf eine "wenn-dann" - Beziehung reduzierbaren, Zielsetzung. Diese erste Zielsetzung ist dann jedoch *nicht weiter beweisbar*. Sie wird *gesetzt* wie ein geometrisches Axiom:

"Philosophen, die von ethischer Einsicht sprechen, verwechseln den logischen Charakter einer Implikation zwischen Zwecken und Mitteln mit einer angeblichen Evidenz der Axiome."¹²

REICHENBACH bezeichnet die moralischen Axiome oder Prämissen als *primäre* Ziele, wohingegen die Mittel zu diesen Zielen die *sekundären* Ziele darstellen. Eine widerspruchsfreie Analyse und Kompilation unserer ethischen Regeln führe zu den Axiomen unserer Ethik.

Diesen kommt aber der Begriff 'Wahrheit' nach REICHENBACH nicht zu. Als Direktiven, Handlungsanweisungen, sind sie in ihrem logischen Gehalt von Aussagen völlig verschieden. Ein Imperativ ist kein Indikativsatz!

REICHENBACH erläutert dies an dem Beispiel "mache die Tür zu". Dieser Satz ist weder analytisch, noch teilt er Tatsachen mit. Er kann weder wahr noch falsch sein. Er teilt uns einen *Wunsch* mit, der sprachlich verlautbart wird.

Somit entspricht dem Imperativ "mache die Tür zu" die Aussage "Herr X. will, daß die Tür geschlossen wird." Diese dem Imperativ **zugeordnete Aussage** ist als **kognitives Korrelat** einem kognitiven Beweis zugänglich: Sie kann wahr oder falsch sein.

Imperative selbst haben jedoch keinen **kognitiven Sinn**, sondern allein einen **instrumentellen Sinn** in dem Sinne, daß andere Menschen ihn zu deuten wissen.

Somit sind Imperative für REICHENBACH Willensentscheidungen, in die andere Menschen als ausführendes Organ verknüpft sind. Im Regelfall sind wir selbst die Ausführenden unseres Willens.

Als Empfänger eines Imperativs kann ich ihn entweder annehmen oder zurückweisen. Mein **sekundärer Willensakt** ist entweder von gleicher Art wie der Imperativ oder ihm entgegengesetzt.

Sehr häufig sind Imperative als Äußerung von Willensentscheidungen in Aussagensätze verkleidet. So nennt REICHENBACH als Beispiel den Satz, daß Geiz verabscheuungswürdig ist. Die logisch korrekte Zustimmung zu dieser Aussage ist nicht "das ist wahr", sondern "du hast recht", womit der Redende meint, daß auch er eine Welt wünscht, in der es keinen Geiz gibt.

¹² Aufstieg, S. 392.

Moralische Direktiven unterscheiden sich von neutralen Direktiven dadurch, daß wir uns betroffen fühlen, daß wir "das Gefühl haben, auf der Seite des Empfängers zu stehen."¹³ Diese Direktiven sind mit dem Gefühl der Verpflichtung für uns und jedermann verbunden. Die Erklärung für dieses Phänomen sucht REICHENBACH natürlich nicht im Gewissen, in Gott oder sonstigen ungreifbaren Instanzen. Er legt das Gewicht auf die *autoritäre Prägung* durch die Umwelt. Gewisse Verhaltensweisen sind für das Überleben einer Gesellschaft erforderlich, und dadurch muß sich der Einzelne unterordnen. Rein individualistische Ethiken wie die NIETZSCHES oder MACHIARELLIS sind die Ausnahmen.

REICHENBACH zieht eine evolutionäre Begründung (wie angeborene altruistische Verhaltensweisen) in diesem Zusammenhang nicht in Erwägung.

Nun gibt es aber auch Gruppenethiken, die bewirken, daß die einzelnen, inhomogenen Gruppen einer Gesellschaft in Streit begriffen sind. Auch der Einzelne rekrutiert seine Wertvorstellungen nach REICHENBACH meist aus verschiedenen Ethiken, so daß er oft in Konflikte mit seinen untereinander nicht verträglichen Ansichten gerät.

Keine Philosophie kann hier schlichten, weil Wertentscheidungen nicht kognitiver Natur sind. Die bisherigen Versuche einer kognitiven Ethik seien Ausdruck von verabsolutierten Klasseninteressen: "Die Wissenschaft sagt uns, was der Fall ist, aber nicht, was getan werden soll."¹⁴

Aus dem Verzicht auf Erkennbarkeit resultiere aber nicht das Chaos und daß jeder tun könne, was er wolle. Um dies zu beweisen, untersucht REICHENBACH den Begriff "Sollen".

4.3.1.4 Implikatives und moralisches Sollen

REICHENBACH setzt für die vorliegende Untersuchung aus zunächst nicht einleuchtenden Gründen die Bedeutung von "soll" mit der von "sollte" gleich. Da das Werk jedoch ursprünglich in Englisch verfaßt wurde, handelt es sich um eine Übersetzungsschwierigkeit. "Should" und "ought" werden nicht ganz genau durch "soll" und "sollte" wiedergegeben.¹⁵

¹³ Aufstieg, S. 398.

¹⁴ Aufstieg, S. 402.

¹⁵ So schreibt Reichenbach in der englischen Originalfassung: "To inquire into this problem let us go into a detailed study of the volitional nature of moral directives by a grammatical analysis of the phrase »he should«, which can be regarded as the grammatical form of a moral directive. (For our purposes, the phrase may be regarded as synonymous with »he shall« and with »he ought to«.)" (Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, S. 287f).

REICHENBACH unterscheidet die **implikative Bedeutung** von Sollen, die eine *logische Verpflichtung* bezeichnet, von der Bedeutung eines **subjektiven Imperativs**, die eine *moralische Verpflichtung* bezeichnet. Im ersten Falle kann man aus der Sicht eines objektiven Beobachters urteilen, daß eine Person dies oder jenes tun *sollte*, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen. Im zweiten Falle ist der Bezug zum Willen des Sprechers gegeben, der nämlich das Ziel als wünschenswert betrachtet.

"In dieser Deutung ist alle Ethik immer *Willensethik*." ¹⁶

Hier wird deutlich, warum REICHENBACH "soll" und "sollte" gleichsetzt. Beide Ausdrücke haben nämlich mit Verpflichtung zu tun, eine mit logischer, die andere mit moralischer Verpflichtung. Durch die Gleichsetzung stellt er das moralische Sollen als notwendig oder verpflichtend unter subjektiver Anerkennung des Zieles dar, welche dadurch einen besonderen Stellenwert erhält: "Der Gebrauch von Ausdrücken wie »er sollte nicht lügen«, oder »lügen ist unmoralisch«, ist eine pseudo-objektive Redeweise; was tatsächlich damit ausgedrückt wird, ist eine Einstellung des Sprechers." ¹⁷

Wie "hier" und "jetzt" wird der Ausdruck "er sollte" **reflexiv**, in Bezug auf den Sprecher, geäußert. Von reflexiv geäußerten Sollenssätzen können andere Sollenssätze implikativ abgeleitet werden. Ihren normativen Charakter erhalten sie dabei von der übergeordneten Prämisse.

Selbstverständlich gibt es auch Mischfälle, bei denen die implikative Bedeutung mit einem moralischen Sollen verbunden ist. Wir wünschen, daß eine bestimmte Prämisse akzeptiert wird, die mit bestimmten Ableitungen verbunden ist: "Wir sagen z. B. 'der amerikanische Präsident sollte die Menschen ins Land hineinlassen, die ihr Vaterland verloren haben', und meinen damit, das Ziel, diesen Menschen zu helfen, das wir unterstützen und von dem wir wissen, daß es auch das Ziel des Präsidenten ist, kann nur erreicht werden, wenn die Einwanderung nach Amerika freigegeben wird." ¹⁸

Um die Möglichkeit einer dritten Bedeutung von "Sollen" im Sinne eines bestimmten "höheren" Gruppenwillens, dem man sich als Einzelner aber verweigern kann, als Täuschung darzustellen, besteht REICHENBACH darauf, daß auch dieses Sollen entweder in dem implikativen oder dem moralischen Sollen aufgeht.

¹⁶ Aufstieg, S. 403.

¹⁷ Aufstieg, S. 403.

¹⁸ Aufstieg, S. 404.

Auch das Gefühl der Verpflichtung¹⁹ darf nicht als ein Beleg dafür gewertet werden, daß es eine objektive Ethik mit kognitiver Notwendigkeit gibt. In überaus bildreicher Sprache fordert REICHENBACH zu einer aufgeklärten Lebensweise auf:

"Werfen wir die Krücken fort, die wir bisher zum Gehen gebraucht haben; stehen wir auf eigenen Füßen und trauen unserem Willen - nicht weil er ein sekundärer, sondern weil er unser eigener Wille ist. Nur eine verblendete Moral kann behaupten, daß unser Wille schlecht ist, wenn er nicht die Unterordnung unter ein Gebot von anderer Stelle darstellt."²⁰

4.3.1.5 Das soziale Leben unter einer nichtkognitiven Ethik

Aus der Analyse des Begriffes "Sollen" folgt nicht, daß jeder tun kann, was er will, schon weil aus einer kognitiven Untersuchung keine Imperative ableitbar sind (Übergang vom Sein zum Sollen). Vor allem die Umwelt eines Menschen verhindert eine solche Unbändigkeit. Zwar kann jeder Imperative aufstellen, aber das bedeutet nicht, daß sie auch befolgt werden oder jeder nur nach seinen Willensentscheidungen leben könnte.

Verschiedene Willensrichtungen reiben sich aneinander und führen zu einem Kompromiß oder einer anderen Entscheidung. Die Möglichkeit einer solchen Schlichtung ist durch die Ähnlichkeit der Mitglieder auch größerer Gruppen (wie Gesellschaften) möglich. Vor allem in demokratischen Gesellschaften können einander widerstreitende Willensentscheidungen ausgefochten werden. Grundlage ist dabei das **demokratische Prinzip**:

"Jedermann hat das Recht, seine eigenen ethischen Imperative aufzustellen und zu verlangen, daß alle anderen Menschen diesen Imperativen Folge leisten." ²¹

Aus der Analyse der Ethik darf und kann natürlich nicht ein bestimmtes Verhaltensmuster oder eine Lösung zur Vermeidung von Konflikten abgeleitet werden, weil jene einer normativen Erörterung zugehören. Für einen liberalen, in einer Demokratie lebenden Menschen ist das demokratische Prinzip aber fraglos akzeptierbar. Auf der Ebene der Politik geht es ja immer schon um einen bloßen Ausgleich der Interessen. Deshalb fordert REICHENBACH auf:

¹⁹ Das Gefühl der Verpflichtung ist (nach dem Mißverständnis einer normativen Mathematik und der Vermengung der Gewißheit der Ableitungen mit denen der Axiome) der *dritte* Punkt, den Reichenbach als Quelle der Versuche in kognitiver Ethik kennzeichnet.

²⁰ Aufstieg, S. 406f.

²¹ Aufstieg, S. 410.

"Wer Ethik lernen will, sollte nicht zum Philosophen gehen, sondern dorthin, wo ethische Fragen ausgefochten werden."²²

In jeder organisierten Gruppe kann er nach REICHENBACH lernen, sowohl seinen Willen gegen den der anderen durchzusetzen als auch, sich dem Willen anderer unterzuordnen. Ganz eudämonistisch argumentiert REICHENBACH für die Unterordnung mit der aus einer Gruppenzugehörigkeit resultierenden Befriedigung.

4.3.1.6 Wandel der primären und sekundären Willensentscheidungen

Viele unserer Haltungen und Ansichten, an denen wir besonders verbissen hängen, können durch eine empirische Untersuchung von ihrem dogmatischen Charakter befreit werden. Dabei müssen wir uns über unsere Zielsetzungen (primäre Willensentscheidungen) im klaren werden und überlegen, welche Handlungen am ehesten zu den Zielen führen (sekundäre Willensentscheidungen):

"Zum Beispiel ist die Frage, ob Privateigentum heilig ist, kein moralisches Problem mehr, sobald wir das Ziel anerkennen, daß allen Menschen ein bestimmter Lebensunterhalt garantiert sein soll."²³

Was zunächst ein scheinbarer Streit um Zielsetzungen war, wird dann zu einem empirisch lösbaren Problem, dem kein Fanatismus mehr anhaftet. REICHENBACH hat sicher Recht in seiner Behauptung, daß der Großteil unserer Konflikte auf diese Weise ausgeräumt werden kann. Er sieht jedoch auch die Möglichkeit, daß wir unsere *primären* Willensentscheidungen ändern. Dies wird dann der Fall sein, wenn unsere primären Ziele miteinander derart in Widerspruch stehen, daß ein oder mehrere Ziele aufgegeben werden müssen, um ein geordnetes, seelische Gesundheit gewährendes, Ganzes zu schaffen. Der Wandel einer primären Willensentscheidung, der auch durch gesellschaftliche Einflüsse bewirkt werden kann, sei jedoch mit großer Selbstüberwindung verbunden.

Ob wir als Mitglieder einer Spezies im Grunde *alle* Ziele gemeinsam haben und uns nur über die Mittel zu diesen einigen müssen, scheint REICHENBACH einerseits möglich, andererseits aufgrund der Inhomogenität der Gesellschaften mit ihren Klasseninteressen unwahrscheinlich. Jedoch hält er die Beantwortung dieser Frage für nicht so wichtig, weil bei einer kognitiven Klärung der Ziele ja sowohl primäre als auch sekundäre Ziele geändert werden können.

²² Aufstieg, S. 412.

²³ Aufstieg, S. 413.

Dies trifft vor allem für Gesellschaften zu, die anerkennen, daß ethische Entscheidungen *Willensentscheidungen* und nicht ein Kampf um die absolute Wahrheit sind: So wird der naive Egoist an dem Egoismus, dem Willen seiner Mitmenschen, scheitern und bereitwillig lernen, seine Ziele zu modifizieren. Ganz *eudämonistisch* argumentiert REICHENBACH wieder mit der Befriedigung, die aus der gegenseitigen Rücksichtnahme resultiert. Nicht ohne moralisches Pathos verlaublichbar er:

"Darum ist der in einer empirischen Haltung zur Ethik erzogene Mensch besser vorbereitet, ein nützliches Mitglied der Gesellschaft zu werden, als der im Glauben an eine absolute Ethik Aufgewachsene."²⁴

Gleichsam protreptisch ermahnt er den Empiristen, nicht leichtfertig mit seinen Zielen umzugehen, sondern sie möglichst durchzusetzen, weil oft der Einzelne den sozialen Fortschritt betreibe.

Noch wichtiger als die kognitive Klärung der Ziele sei der Prozeß gegenseitiger Anpassung in den nichtkognitiven, psychologischen Einflüssen, die von den Einzelnen ausgingen. Dabei dürfe nicht Macht mit Recht gleichgesetzt werden. Zwar habe die Durchsetzung von Zielen immer mit Macht zu tun, jedoch habe sich die Macht im "Sieg der Mittelmäßigkeit und des Klassenegoismus"²⁵ oft als unmoralisch gezeigt. Das Vertrauen in den eigenen Willen garantiere hingegen nicht die Moralität, weil man diese nicht allgemein und als gleichbleibend bestimmen könne.

Ebenso gibt es im Weltall nach REICHENBACH keinen kognitiv zugänglichen Sinn und Zweck. Zwar bestehe Grund zu der Annahme, daß die Menschheitsgeschichte im Sinne eines Ausgleiches der Konflikte fortschrittlich sei. Keineswegs träfe das aber auf die unbelebte Natur zu, die irgendwann wohl einmal mit den Menschen zugrunde gehen werde.

Jede kognitive Ethik sei ein Ausfluß von Irrtümern, die die wissenschaftliche Philosophie aus dem Wege geräumt habe.

4.3.2 Eine ergänzende Betrachtung REICHENBACHS

Ein Jahr nach der englischen Erstveröffentlichung von "Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie" machte HANS REICHENBACH im Dezember 1952 Aufzeichnungen, die seine Ausführungen zur kognitiven Ethik im genannten Werk ergänzen. MARIA REICHENBACH, seine Frau, hat diese Aufzeichnungen zu einem Aufsatz mit dem Titel "On The Explication of Ethical Utterances" zusammengefügt:

²⁴ Aufstieg, S. 416.

4.3.2.1 Die Begriffswelt

Die Begriffe "should" und "ought" können sowohl als Ausdruck logischer Notwendigkeit (**cognitive interpretation**) als auch einer Willensentscheidung (**volitional interpretation**) angesehen werden.

Im letzteren Fall muß man unterscheiden zwischen einer expliziten Willensäußerung (*declarative version*), bei der der Träger des Willens genannt wird, und einer, bei der der Bezug zur individuellen Person nicht so deutlich ist (**expressive version**). In beiden Varianten handelt es sich jedoch bei den Aussagen um versteckte *zeichenreflexive* Imperative. Diese Ausführungen REICHENBACHS decken sich mit den aus dem früheren Werk schon bekannten.

REICHENBACH versucht nun zu zeigen, daß eine kognitive Ethik, die sich auf die durch "should" und "ought" ausgedrückten logischen Aspekte beschränkt, notwendig unvollständig sein muß, wenn sie die Verbindung von Erkenntnis und Handlung herstellen will.

4.3.2.2 Der Versuch einer kognitiven Ethik

Zu diesem Zweck nimmt er einen gewissen Kanon von Wertmaßstäben oder Vorlieben 'V' (set of valuations or preferences) und eine Handlung 'A' an, die diesem Kanon entspricht. Diese Entsprechung kann darin bestehen, daß 'A' dringendere Vorlieben befriedigt und andere gar nicht, oder daß die Befriedigung langfristig eintritt usw. Die Handlung 'A' soll auf jeden Fall eine maximale Befriedigung von 'V' gewährleisten.

Der Ausdruck "man sollte A tun" ist elliptisch: vollständig müßte er heißen: "A gewährt maximale Befriedigung in Hinsicht auf V."

Überträgt man die Ausdrucksweise nun auf ethische Fragestellungen, so muß man sich über den Status von 'V' klar werden. Offensichtlich ist dieser Kanon nicht bei allen Menschen einheitlich. Zur Verdeutlichung der Diskussion in ethischen Fragen müßte er also explizit angegeben werden, damit entschieden werden kann, für welchen Kanon 'A' gut ist, indem die Handlung ihn maximal befriedigt, und für welchen nicht.

REICHENBACH kritisiert die Pragmatisten (ohne Namen zu nennen), die ihren Kanon nicht explizit nennen und wohl einen allen Menschen *gemeinsamen* annehmen, der auf ihren elementaren Bedürfnissen aufgebaut ist. Diese Annahme hält REICHENBACH für höchst fragwürdig und unberechtigt, einerseits wegen des Verdachtes des Übergangs vom Sein zum Sollen (das Begehrte wird als begehrenswert dargestellt), andererseits und vor allem wegen der Vielzahl und Vielfalt

der menschlichen Bedürfnisse, die kaum einen allen Menschen gemeinsamen Nenner erlauben.

Die explizite Nennung von 'V' könnte nach REICHENBACH viele Diskussionen erleichtern, in denen der Wille des Einzelnen nicht wichtig ist. Er denkt dabei wohl an die uns schon bekannten Mittel-Zweck-Relationen, die einer kognitiven Erörterung zugänglich sind.

Wichtiger ist die Äußerung des eigenen Willens bei lobenden und tadelnden Bemerkungen, mit denen wir andere beeinflussen oder den Eindruck vermeiden wollen, wir teilten eine bestimmte Meinung.

4.3.2.3 Die Unvollständigkeit der kognitiven Ethik

Völlig unverzichtbar ist die Willensentscheidung bei der Bestimmung unserer *eigenen* Handlungen. Wenn 'A' maximale Befriedigung in Hinsicht auf 'V' gewährt, folgt daraus nicht, daß 'V' auch der von mir akzeptierte Kanon ist. Eine kognitive Ethik müßte die subjektiven Wertmaßstäbe erforschen und als Kanon aufstellen. Formalisiert ergäbe sich dann der folgende Schluß:

"(1) Falls V mein Kanon von Wertungen ist, dann wird A mir maximale Befriedigung gewähren.

(2) V ist mein Kanon von Wertungen.

(3) Die Handlung A wird mir maximale Befriedigung gewähren."²⁶

In der Konklusion steht nun kein Imperativ, der mich zu einer Handlung auffordert, sondern eine Voraussage zukünftiger Erfahrungen. Nach REICHENBACH kann immer noch die Frage gestellt werden, ob ich 'A' auch tun soll.²⁷ Wie wird nämlich der Übergang von der kognitiven Konklusion (3) zur Handlung gewährleistet? Die Entscheidung gegen eine maximale Befriedigung ist nämlich nach REICHENBACH ohne logische Inkonsistenz möglich. Ja, er bezeichnet sogar die Erkenntnis, daß die Beziehung zwischen Wissen und Handlung nicht logisch ist, als die Essenz der nichtkognitiven Theorie der Ethik.

Eine kognitive Ethik, die allein auf dem logischen Gehalt von "should" und "ought" aufbauen will, ist also nach REICHENBACH notwendig unvollständig.

Diese Behauptung leuchtet nun zunächst nicht ein. Durch die Prämisse (2) ist doch der Kanon 'V' anerkannt. Eine selbstverständliche Zusatzprämisse wie "ich

²⁶ "(1) If V is the set of my valuations, then the action A will give me maximal satisfaction. (2) V is the set of my valuations. (3) The action A will give me maximal satisfaction." (On The..., S. 197).

²⁷ "Should I do A?" (On The..., S. 197).

will stets die maximale Befriedigung meines Kanons durch Handlungen gewährleisten" führt notwendig zu einer Handlung, wenn nicht doch eine der Prämissen falsch ist. Diese Rettung des Schlusses ist also zwar möglich, aber dennoch kann nicht übersehen werden, daß kein Mensch in dieser Form seine Entscheidungen trifft. Dies wird von REICHENBACH auch ausgeführt:

Offensichtlich geht es REICHENBACH um die Betonung der *Spontaneität* unserer Entscheidungen. Ein Kanon ist nicht so untrüglich festzulegen, daß er in jeder Gelegenheit und unter allen Umständen gültig wäre:

"Unsere Wertungen werden immer wieder neu bestätigt oder bedürfen zumindest eines Willenaufwandes, um aufrechterhalten zu werden."²⁸

REICHENBACHS nichtkognitive Ethik stellt dies in Rechnung, indem sie den Willen in den Vordergrund rückt, der sich in Imperativen ausdrückt.

Durch die Betonung des *Willens* wird deutlich, daß sich Imperative und Handlungen nicht einfach und nach Belieben aus deskriptiven Sätzen ableiten lassen, sondern zeichenreflexive Äußerungen sind. Imperative fordern uns oder andere Menschen in einer Vielzahl der Fälle erfolgreich zu Handlungen auf. Sie bilden die Brücke zwischen dem kognitiven Teil der ethischen Betrachtung und der Handlung.

4.3.3 Eine Betrachtung zu REICHENBACHS ethischem Nonkognitivismus

"Klarheit des Denkens ist eine der edelsten geistigen Freuden - setzen wir uns also als höchstes philosophisches Ziel, nicht nur die Wahrheit zu sagen, sondern sie auch mit der Klarheit auszudrücken, die der logischen Analyse entspringt."²⁹

4.3.3.1 Allgemeines:

Aus REICHENBACHS Nonkognitivismus in der Ethik leuchtet große menschliche Wärme, Liberalität und Achtung vor den Mitmenschen hervor. REICHENBACH meidet die Idee einer allen Menschen gemeinsamen Natur, aus der gleiche Zielsetzungen resultierten, oder die autoritäre Verabsolutierung einer Ethik der Intellek-

²⁸ "Our valuations are always affirmed anew, or at least require volitional efforts to be sustained." (On The..., S. 198) - Ebenso: "Aber die Wahl des Ziels ist kein logischer Vorgang, sondern vollzieht sich als spontane Bejahung von Wünschen oder Willensrichtungen, die sich unter dem Zwang eines unentrinnbaren Triebes, oder unter dem Reiz der Vorfreude, oder mit der einfachen Natürlichkeit täglicher Gewohnheit einstellt." (Aufstieg, S. 432) - Vgl. Anhang 2 (7.2, Zu praktischen Schlüssen).

²⁹ Hans Reichenbach, Rationalismus und Empirismus, S. 465.

tuellen, die von jedermann befolgt werden müßte. Er versucht nicht einmal, Lust und Nutzen als Bestimmungsfaktoren von Handlungen einzuführen. REICHENBACH erkennt wohl die Künstlichkeit einer solchen 'nachträglichen' Rationalisierung *spontanen* Wollens und Handelns. Gegen die genannten Tendenzen behauptet er die Autonomie des Individuums in den persönlichen Zielsetzungen, versucht aber die Rationalisierung ethischer Fragen durch eine Hinlenkung der Aufmerksamkeit auf Mittel-Zweck-Relationen in möglichst weitem Rahmen zu ermöglichen. Weil Unkenntnis in dieser Hinsicht häufig zu einer sozial nicht vertretbaren Handlungsweise führt, ist REICHENBACHS Meta-Ethik durchaus auch eine Anweisung für ein sittliches Leben.

Die Anerkennung der Beliebigkeit menschlicher Willensentscheidungen, das Fehlen von Wahrheit in ihnen, ist ebenfalls eine Quelle von Liberalität und verständnisvollen, weniger konfliktgeladenen Umgangs der Menschen untereinander und damit eine Quelle des Glücks. REICHENBACH sieht keine Zersetzung der Moral durch den Nonkognitivismus, sondern in diesem vielmehr neue Chancen.

Die Betonung des Willens, der eine kognitive Herleitung der Handlung unmöglich macht ("ich will, weil ich will"), stellt REICHENBACH in die Nähe von HUME, der die Autonomie des moralischen Gefühls gegen alle Vernünftelei in Schutz nimmt. REICHENBACH unterscheidet sich jedoch von HUME darin, daß er das spezifische Sollen der Ethik subsumiert unter den Begriff des Willens. Er erkennt jedoch sittliches Empfinden als eine natürliche Anlage des Menschen an (vgl. die folgenden Ausführungen).

Die *primären* Willensentscheidungen sind für REICHENBACH der Autonomie des Individuums anheimgestellt:

"Der Wille kann nicht aus der Erkenntnis abgeleitet werden; der menschliche Wille ist sein eigener Schöpfer und sein eigener Richter."³⁰

REICHENBACHS eindrucksvoll klare Analyse der sittlichen Begriffswelt leuchtet unmittelbar ein, wenn man akzeptiert, daß moralische Urteile keine wahren 'Tatsachen' aufweisen, sondern ein Gefühl, eine persönliche Einstellung des Sprechers mitteilen, die völlig subjektiv ist.

Wenig überzeugend ist REICHENBACHS, aus seinem analytischen Denken heraus verständliche, Ansicht, daß man jemals zu den Axiomen seiner Willensäußerungen gelangen könnte. Zwar sind viele Willensentscheidungen auf Mittel-Zweck-Erörterungen zurückzuführen, jedoch scheint der Regress nicht beliebig weit bis zu einem letzten Anfang verlängerbar. Viele Entscheidungen erfolgen spontan, der 'Zweck' ergibt sich oft erst aus der Wahl des als wünschenswert er-

³⁰ Aufstieg, S. 420.

scheinenden Mittels. Zudem sind ja nach REICHENBACH auch primäre Willensentscheidungen veränderlich, so daß die eventuelle Hierarchie nur punktuell gilt und allzu künstlich wirkt.

REICHENBACHS Nonkognitivismus ist übrigens keine Frucht seiner Philosophie, aus der er abgeleitet wird, sondern eine seit der Jugend bewahrte Grundüberzeugung. In seiner Studentenzeit (1910 bis 1915) verfaßte er bereits Texte, die mit späteren Ausführungen völlig übereinstimmen. REICHENBACH war als Student einer der Führer der anti-kirchlichen und anti-wilhelminischen Jugendbewegung.³¹

4.3.3.2 Die Zweiteilung des Menschen

REICHENBACHS konsequente Anwendung des empirizistischen Wissensbegriffs führt dazu, daß er streng zwischen Meta-Ethik und persönlichen Wertungen unterscheidet. Deshalb hält er jedoch eigene Zielsetzungen und eigenes Engagement nicht für unerlaubt. Er erkennt die Spaltung des Philosophen in einen Wissenschaftler und einen 'normalen' Menschen an, der durchaus "Verständnis für die gefühlsmäßige Seite des menschlichen Lebens hat... er weigert sich aber, Gefühl und Erkenntnis miteinander zu vermischen und atmet gern die reine Luft logischer Einsicht und Klarheit."³²

Der wissenschaftliche Philosoph überläßt die komplizierte Klassifizierung und die Hierarchisierung physiologischer Triebe, die allen Handlungen zugrunde liegen, den empirischen Wissenschaftlern, ohne von dieser deskriptiven Arbeit Aufschluß über normative Konsequenzen zu erwarten. Auch er sieht seinen Willen als autonom an:

"Der wissenschaftliche Philosoph denkt nicht daran, Wertprobleme als unwichtig anzusehen, denn sie sind für ihn genau so bedeutsam wie für jeden anderen Menschen."³³

4.3.3.3 REICHENBACHS empirizistischer Wissensbegriff

REICHENBACHS Nonkognitivismus wird aus seiner Auffassung von Wissen als entweder synthetisch oder analytisch abgeleitet. Diese seit HUME geläufige Einteilung kann offenkundig normative Aussagen in ihrem Schema nicht unterbringen. Nun sind Einteilungen aber nicht zwingend: der ethische Kognitivist könnte etwa eine dritte Klasse von Erkenntnissen behaupten, die intuitiv erfaßt werden.

³¹ Auf diesen interessanten Punkt des frühen Nonkognitivismus weist Kamlah, S. 480-483, hin.

³² Aufstieg, S. 429.

³³ Aufstieg, S. 433.

Selbstverständlich wäre diese Intuition (mit Evidenzcharakter) einem klaren, intersubjektiv verbindlichen Denken fremd, da die Menschen (vor allem in verschiedenen Kulturen) doch zu verschiedenen Werten. Die Beschränkung des Empirismus auf durch Beobachtung bestätigbare Aussagen und die Unterstützung derselben durch formale Wissenszweige hat sehr gute Gründe für sich.

Dennoch verbleibt vor allem bei REICHENBACHS Vorgehensweise ein gewisser Verdacht eines logischen Zirkels: von der Überzeugung, daß moralische Werte nicht kognitiver Art sind, gelangt man zu einer Auffassung von Wissen, das nicht normativ sein kann, und beweist damit die Nonkognitivität der Sollenssätze.³⁴

REICHENBACHS dogmatische Vorgehensweise, die sich besonders bei seiner Behandlung KANTS zeigt, kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß der empirizistische Wissensbegriff *dezisionistischer* Natur ist: er ist nicht rein deskriptiv, sondern hat einen normativen Charakter. Die Kriterien für oder die Definition von Wissen werden festgelegt, sie sind nicht unbezweifelbar.

Die Vermengung von deskriptiven und normativen Aussagen ist also in einer Meta-Ethik nicht vermeidbar, weil schon der zugrundegelegte Wissensbegriff dezisionistisch ist. CYNTHIA SCHUSTER wirft REICHENBACH darum völlig berechtigt Inkonsistenz vor und illustriert das an folgendem Zitat:

"Ich habe nur nach der Wahrheit gesucht, und gerade aus diesem Grunde gebe ich keine ethischen Direktiven, die ihrem Wesen nach nicht wahr sein können."³⁵

Nun sind Wahrheit und Falschheit aber abhängig von der Konzeption von Wahrheit, die ihrerseits normativ ist. REICHENBACH erweckt hier dogmatisch den Eindruck, eine absolute, unbezweifelbare Wahrheit vorzubringen. Dies ist umso bemerkenswerter, weil REICHENBACH selbst den dezisionistischen Wissensbegriff vertrat.³⁶

Dieser Einwand darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß tatsächlich sehr viel dafür spricht, REICHENBACHS Konzeption als angemessen und treffend anzusehen. Der untypische Dogmatismus ist lediglich auffallend und bedarf einer Zurechtstellung.

4.3.3.4 Wollen und Sollen

REICHENBACH sieht das Sollen als ein gewisse Vorstellungen begleitendes *Gefühl* an. Für das Handeln maßgeblich hält er jedoch das Wollen, das durch das Sollen mitgeformt wird. Die Vermittlung von Sollen und Wollen sieht er dabei

³⁴ Diesen Verdacht einer 'petitio principii' äußert auch Schuster, S. 728.

³⁵ Aufstieg, S. 410; bei Schuster im englischen Original, S. 724.

³⁶ Schuster, S. 724.

in gewissen *Trieben*, die altruistischer Natur sind und den Willen bestimmen können: so nennt er den Trieb, anderen zu helfen, den Trieb nach sozialer Anerkennung, die Befriedigung, die aus einer Gruppenzugehörigkeit unter Mißachtung egoistischer Interessen resultiert.³⁷ REICHENBACHS Argumentation für die Sittlichkeit ist also rein eudämonistisch.³⁸ Die Beachtung des Gesollten gewährleistet eine Beförderung und Durchsetzung der eigenen Ziele. Dies ist die einzige Begründung für sittliche Verhaltensweisen, die dem Nonkognitivisten verbleibt: ein Nachweis der adäquaten Mittel zu einem vorgegebenen Ziel. Ein sozial verträgliches Handeln führt in einem größeren Maße zu einer Erreichung der eigenen Zwecke. Eine solche Argumentation ist natürlich nicht zwingend, insofern man über die Wahl der Mittel im konkreten Fall streiten kann.

REICHENBACHS, an demokratischer Praxis orientiertes, Modell ist eine Aufforderung zu größerer Selbstbestimmung, zu aktiverer Teilnahme an allen Entscheidungen, von denen man betroffen ist, zu größerem Verständnis für die Mitmenschen um eines harmonischen Zusammenlebens willen. Der Verzicht auf überweltliche Begründungen zum Zwecke einer absoluten Ethik bringt für den Einzelnen aber auch ein höheres Maß an Verantwortung mit sich, da eine Berufung auf Autoritäten nicht mehr möglich ist.

REICHENBACH glaubt nicht, daß seine Ethik, die ja keine verbindlichen Werte anerkennt, zu Immoralität führen könne, insofern Einzelne ihren Willen unter Mißachtung der Mitmenschen durchsetzten. REICHENBACHS Vertrauen auf die menschliche Natur mit ihren altruistischen Tendenzen und die Reibung des eigenen Willens an dem anderer scheinen ihm eine solche Konsequenz unmöglich zu machen.

Schließlich führt ja auch die Demokratie nicht zu einem solchen Machtungleichgewicht. REICHENBACHS Analyse der Ethik kann nicht zu einem gesellschaftlichen Chaos führen, vielmehr eröffnet sie dem Individuum neue Perspektiven. Eine Vielzahl der Konflikte erweist sich durch die Betonung der sekundären Willensentscheidung als Scheinkonflikt. Der Bereich der Werte, die die Menschen als Mitglieder einer Gruppe oder Gesellschaft gemeinsam haben, ist sehr weit. Diese Einigkeit verbindet, wenn man sich ihrer nur genügend bewußt ist, und kann zu einer Realisierung der gemeinsamen Ziele frei von fanatischen Zwistigkeiten führen.

Wem die Darstellung der menschlichen Natur zu optimistisch und die Möglichkeit einer Kontrolle antisozialer Umtriebe fraglich ist, wird freilich annehmen,

³⁷ Aufstieg, S.155, 432, 413.

³⁸ Kamlah, S. 482, weist ebenfalls darauf hin.

daß die Betonung der wesensmäßigen Unverbindlichkeit von Zielvorstellungen einen starken Antrieb für eine Mißachtung der Wünsche der Mitmenschen liefert.

4.4 HUGO DINGLER

"Es charakterisiert nämlich den Gebildeten, daß er auf jedem Gebiet nur den Grad von Genauigkeit begehrt, den die Natur der Sache gestattet." (Aristoteles)¹

HUGO DINGLER (1881-1954) hat in einem 1935 erschienenen Werk mit dem Titel "Das Handeln im Sinne des höchsten Zieles (Absolute Ethik)" einen Versuch gemacht, die Frage nach dem richtigen Handeln eindeutig und zweifelsfrei zu beantworten. Geleitet wird er dabei von dem Wunsch, "soweit möglich *absolute* Klarheit, Ordnung und Sicherheit in den Einsichten darüber zu gewinnen."² Sein Ziel ist "die absolute Begründung des Ethischen. Es ist, wie in allem wirklich strengen Denken, das nichts anderes als eindeutiges Denken ist, nur eine einzige solche Lösung möglich."³ Durch diese Begründung wird dem Menschen jedoch nicht die Entscheidung genommen. Die unbezweifelbare Sicherheit bezieht sich auf "die allgemeine Struktur des Handelns, das ist die Zielsetzung des bestimmenden Willens dabei."⁴ Gleichzeitig behauptet DINGLER, daß seine Begründung des rechten Handelns dem Leben der Menschen einen Sinn gibt.

4.4.1 Das absolute System im allgemeinen

DINGLER beginnt seine Darstellung mit einer erkenntnistheoretischen Erörterung. Er führt aus, "*daß es unmöglich ist, auf analytischem Wege zu einem absoluten Fundament von Aussagen zu gelangen.*"⁵ Es bedarf gewisser Kriterien, die nicht analytisch sind, um die Frage nach dem Status, vor allem dem Wahrheitsstatus, von Aussagen zu bestimmen. Diese dezisionistische Erörterung führt DINGLER zu folgender Behauptung: "So zeigt sich, daß der Anfang *aller* wirklich begründeten Aussagen überhaupt nur die absolute Begründung selbst sein kann."⁶

DINGLER begründet diesen Gedanken durch eine Untersuchung von Prämissen und Folgesätzen. Dabei weist er auf den unendlichen Begründungsregress hin, der sich ergibt, wenn die Prämissen einer Aussage nach immer weiteren Prämissen hin untersucht werden. DINGLER sieht nur einen einzigen Weg, diesen

¹ πεπαιδευμένον γάρ ἐστιν ἐπὶ τοσοῦτον τὰκριβὲς ἐπιζητεῖν καθ' ἕκαστον γένος, ἐφ' ὅσον ἡ τοῦ πράγματος φύσις ἐπιδέχεται (Nikomachische Ethik, 1094 b 23ff, übersetzt von M.R.).

² Dingler: Das Handeln im Sinne des höchsten Zieles, S. 9. Alle folgenden Seitenzahlen ohne weitere Angaben beziehen sich auf das genannte Buch.

³ S. 10.

⁴ S. 10.

⁵ S. 15.

⁶ S. 16.

Regress nicht gewaltsam (z. B. durch Behauptung einer Evidenz) abzuschneiden und dennoch zu einem sicheren Ende zu gelangen:

"Der einzige Weg, welcher die Aufstellung absolut oder vollfundierter Sätze (d. h. solcher, an denen keinerlei Zweifel eine Angriffsmöglichkeit bietet) erlaubt, ist der, daß ein System von Begründungszusammenhängen aufgestellt wird, das auf einem letzten Fundament ruht, das so beschaffen ist, daß es selbst keiner weiteren Begründung mehr bedarf, sozusagen sich zur Begründung selbst genug ist."⁷

DINGLER schließt aus, daß diese Begründung aus dem "Passiven" kommen könnte. Passives ist ihm alles, was als Objekt untersucht und für das eine Begründung gefordert werden kann. Diese *Hintergebarkeit* des Passiven macht es ungeeignet, "die Funktion des gesuchten 'ersten Elementes' zu vertreten."⁸

DINGLER sieht diese Funktion allein im "aktiven Willen", der sich in Handlungen offenbart. Dieser hat die charakteristische Eigenschaft, daß er niemals zum Objekt einer Betrachtung gemacht werden kann. Wenn man ihn zum Objekt der Betrachtung macht, verliert der aktive Wille nämlich seine Aktivität, er wird passiv "und der aktive lebendige Wille sitzt wieder dort, wo betrachtet, wo gehandelt wird, und nicht mehr im Betrachteten."⁹

Da der aktive Wille prinzipiell nicht begründbar (DINGLER spricht von "unhintergebar") ist, ist er nach DINGLER der einzige absolut sichere Ausgangspunkt. Dies ist umso erstaunlicher, als der aktive (reine) Wille "nur eine künstliche Abstraktion"¹⁰ ist, der real nichts bewirkt. Jedoch setzt der Wille zu einem absoluten System auch gewisse Fähigkeiten voraus, deren sich der Wille als Instrumente bedient und die sich in zielgerichteten Handlungen zeigen. DINGLER erwähnt etwa bewußtes Denken, Sprechen und Schreiben. Diese sind nicht 'hintergebar', weil eine Erforschung dieser Grundlagen dieselben schon voraussetzt. Diese einleuchtende Feststellung führt bei DINGLER zu harten Konsequenzen: "Das absolute System wird also begonnen, aus dem heraus, was ich bei mir selbst als mein aktives 'Leben' erlebe, indem diejenigen Handlungen festgelegt werden, die ausgeübt werden müssen, um es aufzustellen (zuerst etwa die Regeln allgemeiner Art, die wir anwenden, um unsere Begriffe eindeutig zu machen, d. h. die sog. logischen Grundgesetze, jetzt aber nicht als irgendwie ontologische, sondern bewußt als Handlungsregeln und Instrumente für den genannten Zweck,

⁷ S. 18.

⁸ S. 18.

⁹ S. 19.

¹⁰ S. 21.

wodurch die Geltungsfrage für sie zugleich völlig und absolut geregelt ist). Das 'absolute System' ist also nichts anderes als systematische 'Methodik'.¹¹

Diese wendet DINGLER nun auf den Fragenkreis der Ethik an.

4.4.2 Das absolute System in der Ethik¹²

DINGLER führt unvermittelt die rationale Grundlage ethischer Sätze ein. Sie sind nach ihm aus anderen Aussagen begründete Schlüsse. DINGLER trennt zwischen *hypothetischen Sollsätzen* ("Will-Soll-Sätze"¹³), die Mittel zu einem gegebenen Zweck angeben, und *reinen Sollsätzen*. Seine Betrachtungen führen DINGLER zu den Feststellungen:

"Aus den Gesetzen der Logik folgt, daß aus Prämissen, welche Ist-Sätze sind, kein Sollsatz folgen kann."¹⁴

"Aus Seins-Wissenschaften kann keine Ethik abgeleitet werden."¹⁵

Zwangsläufig können ethische Schlüsse nur aus ethischen Prämissen abgeleitet werden, die ein Sollen formulieren. Ferner folgt aus den Ausführungen, daß es je nach Ableitungsstufe allgemeinere und speziellere Sollensaussagen gibt, "daß es im Bereiche des Sollens *Implikationsreihen von Sollen* geben muß."¹⁶

Ebenso wie DINGLER den unendlichen Begründungsregress in erkenntnistheoretischen Fragen durch eine 'absolute' Begründung zu vermeiden sucht, führt er auch ein "oberstes Sollen", ein "absolutes Sollen"¹⁷, in die Ethik ein, durch das die abgeleiteten Aussagen ihre Verbindlichkeit beziehen. Auf diese Weise glaubt DINGLER den Schluß auf einen Relativismus der Werte unmöglich zu machen. Nur dieses *oberste Sollen* kann nach ihm eine absolute Ethik gewährleisten. Diese Erkenntnis ist DINGLER "von mathematischer Dignität."¹⁸

4.4.3 Werte und Ziele

"Unter *Wert* verstehen wir ausschließlich dasselbe wie *Handlungsziel*."¹⁹

DINGLER schließt die Existenz von Werten, die irgendwie erfaßt werden, aus. Vielmehr ist ihm jedes Sollen Ausdruck eines Zieles, das es zu erreichen gilt.

¹¹ S. 23.

¹² Auf das Verhältnis von Erkenntnistheorie und Ethik bei Dingler kann hier nicht eingegangen werden. Es soll nur versucht werden, die rein ethischen Aspekte zu betrachten.

¹³ S. 25.

¹⁴ S. 25.

¹⁵ S. 26.

¹⁶ S. 28.

¹⁷ S. 29.

¹⁸ S. 30.

¹⁹ S. 31.

Dabei erhält dieses seine Berechtigung durch seinen Status als Mittel zu einem höheren Ziel. Dieser Regress endet erst beim obersten Ziel, dem absoluten Sollen. Auf diese Weise schließt DINGLER einen Selbstzweck, einen Wert an sich aus. Alles erhält nur einen relativen, auf das Absolute bezogenen, Wert.

4.4.4 Freiheit des Willens

DINGLERS Einführung und Charakterisierung des 'aktiven Willens' als Fundament seines absoluten Systems macht diesen einer Erörterung über Freiheit und Determination unfähig. Der Wille steht nämlich am Anfang des Systems, es gibt 'per definitionem' nichts vor ihm: Um Aussagen über ihn zu machen, müßte er zum Objekt, passiv werden. Der Wille fundiert jedoch das absolute System, relativ zu diesem ist er "immer primär und logisch unhintergebar, womit das gegeben ist, was man eben »unbedingt, frei oder absolut« nennt."²⁰

DINGLER unterscheidet diese "*logische oder theoretische oder systematische Willensfreiheit*" von der "*physiologischen Willensfreiheit*".²¹

Jene Auffassung von der Freiheit des Willens unterstellt er auch DUNS SCOTUS, IMMANUEL KANT und JOHANN GOTTLIEB FICHTE. DINGLER beachtet nicht, daß sein Willensbegriff von dem der genannten Denker abweicht. Dies braucht hier jedoch nicht ausgeführt zu werden.

4.4.5 Der Wille als Setzer des obersten Zieles

Der Wille zur Eindeutigkeit verbietet es, mehrere oberste Ziele zu setzen, da ein Widerspruch unter den von ihnen jeweils abgeleiteten Schlüssen nicht unmöglich wäre. Dieses oberste Ziel ist definitionsgemäß einer Begründung unfähig, weil es nicht auf logischem Wege abgeleitet werden kann. DINGLERS Vertrauen in den aktiven Willen läßt ihn auch die Wahl des obersten Zieles diesem zuschreiben, weil er allein nicht hintergebar sei:

*"Das oberste Ziel kann nur im aktiven Willen fundiert werden... Das oberste Ziel kann nur durch den freien Willen am Anfang der Stufenleiter der Ziele gesetzt werden."*²²

4.4.6 Anforderungen an das oberste Ziel

Das oberste Ziel muß sich auf etwas beziehen, das ich in meinem Erleben und das heißt auch in meinem (erlebten) Handeln auffinden kann. Das heißt, es darf nicht idealer Natur sein, weil in einer logischen Schlußreihe nicht von einem

²⁰ S. 33.

²¹ S. 34.

²² S. 35.

solchen Idealen auf ein konkretes Handeln geschlossen werden kann. "Nur wenn das oberste Ziel sich auf etwas bezieht, das ich in meinem Erleben vorfinde, kann ich daraus schließen, was ich in meinem Erleben tun soll, um dieses oberste Ziel zu erstreben."²³

Ferner muß es ein Ziel sein, das durch mein Handeln wirklich gefördert werden kann, d. h. es muß beeinflussbar sein.

4.4.7 Erste Stellungnahme zu DINGLERS Ausführungen

Mit diesen Ausführungen beschließt DINGLER das erste Kapitel, auf dem für "den rein wissenschaftlich theoretisch gerichteten Leser"²⁴ nach DINGLERS eigener Aussage der Schwerpunkt liegt. Obwohl DINGLER seine Position in den folgenden Kapiteln noch präzisiert, soll schon hier versucht werden, die Grundlagen der absoluten Ethik zu kritisieren:

DINGLERS Ethik ist eine reine *Zielethik*. Eine Vielzahl unserer Handlungen ist in der Tat Mittel zu einem gegebenen Ziel. Man kann sogar zugeben, daß die Mehrzahl unserer Handlungen nur Mittel ist, also einen nur relativen Wert hat. So kann z. B. die Zeugung und Erziehung von Kindern ein das Leben fast ganz ausfüllender Zweck sein, der eine unübersehbare Fülle von Einzelhandlungen nach sich zieht. Abgesehen davon, daß diese Einzelhandlungen oft auch sehr lustbetont oder speziellere Mittel zu weiteren zu verfolgenden Zwecken sind, scheint es doch so zu sein, daß eine Vielzahl unserer Handlungen mehr oder weniger *zufällig* ist. Sie dienen der eigenen Unterhaltung, Zerstreuung oder auch der Förderung des Lebens anderer Menschen, die verschieden aussehen kann. Zwar können diese Handlungen wieder übergeordneten Zielen dienen, wie der Erhaltung der seelischen und körperlichen Gesundheit und dem Erwerb der Achtung von seiten der Mitmenschen, jedoch sind diese schon abstrahierten Ziele nur auf sehr künstliche Weise weiteren höheren Zielen unterzuordnen (z. B. der Beförderung des eigenen Lebens oder des Lebens anderer). DINGLERS Forderung, daß jedes Handeln nur einem einzigen Ziel unterzuordnen ist, erscheint als eine Überforderung an die Geschlossenheit unseres Handelns. Wir denken eher an Teilziele und an eine spontane Durchführung bestimmter Handlungen, deren eigentliches Motiv uns oft unbewußt bleibt. Viele Handlungen haben *Selbstzweckcharakter*. Vor allem stellen wir uns viele unserer Handlungen als ethisch *irrelevant* vor. DINGLER schreibt selbst in einem früheren Werk: "So sehen wir denn, daß es fast unmöglich ist, bei irgendeinem Einzelmenschen

²³ S. 37.

²⁴ S. 14.

über ein mehr oder weniger geschlossenes Lebensziel zunächst etwas auszusagen."²⁵

DINGLER hingegen fordert vom *ethischen* Menschen, daß "*alle* Handlungen, also auch alle Ziel- und Zwecksetzungen dem ethischen Sollen unterliegen sollen."²⁶ Wir glauben hingegen, daß es genügt, wenn Handlungen nicht gegen das ethische Sollen *verstoßen*. Unsere Ethik ist eine Gebots- oder Verbotsethik, zwischen deren Maschen wir gleichsam beliebig agieren können. Diese Uneindeutigkeit und Zufälligkeit unseres Handelns berührt uns nicht, ja sie ist gerade - in gewissen Grenzen - der charakteristische Zug des Handelns in demokratischen Gesellschaften.

4.4.8 Die Wahl des obersten Zieles

DINGLER will nun aus dem "Meere des Lebens heraus"²⁷ ein oberstes Ziel definieren, das den vorigen und weiteren Betrachtungen genügt: "Unübersehbare Möglichkeiten liegen vor. Aber das o. Z., das unser ganzes Leben bis ins kleinste bestimmen soll, muß mit äußerster Überlegung behandelt werden."²⁸

So darf das oberste Ziel nicht zu *kurzfristig* sein. Seine Erreichung würde dann das Leben sinnlos machen, weil ja nach DINGLER nur ein einziges Ziel eine absolute Ethik möglich macht. Auch darf es nicht *unwürdig* sein, also einer bloßen momentanen Neigung folgen (DINGLER gibt hier das Beispiel einer Reise, für die ich gesetzwidrig Geld beschaffe und die bald beendet ist). Bei der Suche nach einem gewichtigeren Ziel wird man erst beim größten denkbaren anhalten, "an dessen Erreichung ich arbeiten oder mitarbeiten kann, um so meinem Dasein den größtmöglichen Inhalt zu geben."²⁹

Nach der Ausführung, daß die größten Ziele der Mitarbeit anderer bedürfen und daß diese nur gewonnen werden können, wenn das Ziel auch ihres ist, betont DINGLER die Eingebundenheit des Einzelnen in die "Gemeinschaft der Sippe, des Volkes, der Menschheit, des Lebendigen und Seienden überhaupt."³⁰

Da Handlungen und alle ihre Folgen in Hinsicht auf das oberste Ziel gewählt werden müssen, folgt für DINGLER, daß das oberste Ziel ein *Ewigkeitsziel* sein muß. Es kann sich nicht allein auf mein Leben beziehen, allenfalls auf das Leben

²⁵ Dingler: Die Kultur der Juden, S. 64.

²⁶ S. 30.

²⁷ S. 41.

²⁸ S. 41. Dingler liebt Wiederholungen seiner Begriffswelt. So taucht der Begriff "absolut" bei ihm so oft auf, daß es fast schmerzt. Abkürzungen der Begriffe wie hier "o. Z." (oberstes Ziel) drängen sich deshalb auf.

²⁹ S. 42.

³⁰ S. 42.

der Menschheit. Dabei ist jedoch nach DINGLER zu beachten, daß die nähere Bestimmung des Zieles nicht etwa einem Zweifel unterliegen könnte, wie wenn man z. B. das *Glück der Menschheit* als oberstes Ziel anstrebe. "Denn was ist 'glücklich'? Und wenn ich sie in irgend einer bestimmten Weise glücklich gemacht hätte, wird sie nicht schließlich an und in diesem 'Glück' verkommen?"³¹

Da DINGLERS Suche nach einem 'Ewigkeitsziel' bei genauer Betrachtung nur an einem wirklich niemals erreichbaren Ziel anhalten kann, läßt ihn die "**Dauererhaltung der Menschheit**" als das erscheinen, "was vernünftiger Weise gewünscht werden kann. Denn nur dann kann sich die Menschheit dauernd erhalten, wenn sie in steigendem Maße sich gegen die ungezählten und immer neuen Gefahren der Natur zu wappnen und zu sichern lernt, d. h., wenn sie immer tapferer, klüger, wissender und könnender wird."³²

Dieses ausgesprochen künstliche Ziel, bei dem man sich schwerlich Handlungen und Folgen ausdenken kann, die es wirklich und tatsächlich fördern, wird deshalb näher spezifiziert. DINGLER legt das Gewicht auf die Völker, die "im Großen Ganzen eines Blutes sind" und "ein instinktives, unmittelbares, gefühlsmäßiges Verstehen und eine Parallelität und Verwandtschaft (sic!, M.R.) der innersten seelischen Abläufe besitzen."³³ Auf keinen Fall dürfte eine Vermischung der Völker stattfinden, weil dies eine Verwirrung der irrationalen Untergründe eines Volkes und damit eine geringe Effizienz für das oberste Ziel herbeiführen würde: "Diese Fremdheit im Letzten bewirkt dann fast notwendig, daß die einzige gemeinschaftliche Interessenebene nur die des momentanen wirtschaftlichen Vorteils wird, und daß daraufhin alle höheren Interessen beiseite geschoben werden."³⁴

Zwar könnte die Dauererhaltung der Menschheit auch durch den Bestand eines einzigen Volkes erreicht werden, jedoch scheint DINGLER die Mitarbeit vieler Völker an diesem Ziel erfolversprechender. Der Völkerreichtum, den die Natur geschaffen habe, dürfe nicht dezimiert werden, weil "es ihr in den Arm fallen hieße, wenn wir künstlich oder leichtfertig sie verarmen wollten, dadurch daß wir es zulassen würden, daß die tragenden natürlichen Kräfte und spezifi-

³¹ S. 43.

³² S. 43f. In "Die Kultur der Juden" versucht Dingler nachzuweisen, daß das Handeln des Menschen sich an einem Gesetze Gottes zu orientieren habe, das jedoch in engen Worten nicht zu fassen sei: "Wir wissen nur, daß sein Sinn die *Erhaltung des Lebens und der Menschheit* bis in möglichste Fernen und die sieghafte Überwindung aller Widerstände in und außer ihr durch sie sein muß" (Dingler: Die Kultur der Juden, S. 89; Hervorhebung von mir, M.R.)

³³ S. 44. Dingler schreibt an anderer Stelle: "Du fühlst und weißt ungeheuer viel mehr, als du denkend beherrscht." (Die Kultur der Juden, S. 112).

³⁴ S. 45.

schen Fähigkeiten eines Volkstums wie z. B. des indogermanischen für ihre Mitarbeit am o. Z. der Menschheit verloren gehen."³⁵ Letztendlich sei es ja nicht ausgeschlossen, daß nur eine einzige Volksgemeinschaft einmal in der Lage sein werde, die nötige Anpassung zu leisten, die in der Evolutionsgeschichte erfordert werde.

Somit faßt DINGLER das oberste Ziel so: "*durch das Streben nach der Dauererhaltung der Gemeinschaft des eigenen Volkstums für die Dauererhaltung der Menschheit möglichst effektiv zu wirken.*"³⁶

4.4.9 Der theoretische Status des obersten Zieles

DINGLER ist sich bewußt, daß seine Ausführungen zum obersten Ziel prinzipiell nicht beweisbar sind. Allenfalls könnte man sich zu diesem obersten Ziel bekennen. Ein solches Bekenntnis hält DINGLER aber "aus ganz bestimmten empirischen Gründen"³⁷ für sehr wahrscheinlich. Wenn nämlich die Wahrheit von Werten oder Zielen nicht bewiesen werden kann, so heißt das für DINGLER noch lange nicht, daß die Ethik völlig beliebig ist.

DINGLER sucht nach einer Objektivität der irrationalen Werte, und seine Ausführungen sind "Apelle an bestimmte, den meisten Menschen eingeborene Gefühlsreaktionen".³⁸ Ebenso wie der Wunsch nach einem Absoluten, das Eindeutigkeit erlaubt, in der Erkenntnis auftaucht, ergibt sich in der Ethik Analoges: Die Anerkennung des obersten Zieles folgt aus dem Wunsch zu einer möglichst hohen *Effizienz* des eigenen Lebens, zu einer *Sinngebung*. Da dieser Sinn nicht beweisbar ist, muß ich ihn selber setzen. Gerade die *Idee der Dauererhaltung*, die durch das Handeln der Menschen niemals endgültig gewährleistet sein kann, deutet etwas Ideelles, Unendliches an. Sie erst verbürgt die *ethische Würde* menschlichen Handelns.

Die absolute Ethik steht im Gegensatz zu allen Wertethiken, die intuitiv im Innern des Menschen erfaßt werden und nach DINGLER keinen ausreichenden Konsens aller Menschen erlauben. Außerdem sei es ja die Aufgabe des ethischen Menschen, "sich durch die dumpfen Strebungen seines Inneren *nicht* völlig leiten zu lassen, sondern diese einer kritischen, auf ein oberstes Ziel gerichteten Sichtung und Regelung zu unterwerfen."³⁹

³⁵ S. 46.

³⁶ S. 46.

³⁷ S. 47. Diese empirischen Gründe können meines Erachtens nur in der weiten Anerkennung des damals (1935) herrschenden Nationalsozialismus gesehen werden.

³⁸ S. 47.

³⁹ S. 50.

Alle abweichende Orientierung des Handelns kann nur ein *Karussell* und ein *Chaos* sein. DINGLER ist zuversichtlich, daß sich die Mehrzahl der Menschen zu dieser neuen Ethik, zum obersten Ziel, bekennen wird. Das glaubt er schon dadurch gewährleistet, "daß auch der ganze Betrieb der Menschheit in seinen tiefsten biologischen Zügen auf Erhaltung abgestimmt ist, daß die tiefsten, meist unbewußten Strebungen allen Menschentums in dieser Richtung geben, daß das meiste unseres Unbewußten und Instinktiven aus millionenjähriger Auslese heraus bis ins tiefste mit diesem geheimen Auftrag der Natur erfüllt und von ihm geformt ist." Alle "normalen" Menschen erkennen nach DINGLER dieses Ziel an, wodurch es auch "größtmögliche Objektivität" besitzt.⁴⁰

4.4.10 Die Nützlichkeit des Guten

Da die Dauererhaltung der Menschheit nach DINGLER das ist, wonach ohnehin jeder Mensch strebt, werden Handlungen, die dieses Ziel fördern, von den Mitmenschen als wertvoll empfunden, gegenteilige Handlungen jedoch nicht. "Diese Empfindungen werden so bewirken, daß Handlungen der ersten Art auch meist Unterstützung, Hilfe, Anerkennung, Belohnung finden werden, Handlungen der zweiten Art dagegen Hinderung, Ablehnung und Nachteile."⁴¹

Freilich ist dies eine Aussage, die nur im Durchschnitt zutrifft, es gibt Ausnahmen. Somit folgt als "Prinzip des ethischen Ausgleichs":

*"Im Durchschnitt wird die Einstellung auf das o. Z., d. h. das ethische Handeln, für den Handelnden auch zugleich das Nützlichste sein."*⁴²

DINGLER unterscheidet dabei den äußeren Erfolg als *niedere* Nützlichkeit von der *höheren* Nützlichkeit, die in der Befriedigung liegt, im Sinne des obersten Zieles gehandelt zu haben. Das Prinzip des ethischen Ausgleichs bedeutet für das Handeln des Menschen eine "große Erleichterung"⁴³. Zwar dürfe die äußere Nützlichkeit niemals Selbstzweck sein, jedoch sei Erfolg und Glück im Leben der Menschen wichtig und keineswegs abzulehnen, da aus ihnen die Kraft und die Möglichkeit für ein Handeln im Sinne des obersten Zieles erwachse. Dabei handle es sich aber um bloße *Begleiterscheinungen*: "Der ethische Mensch wird sich nach Möglichkeit darauf einstellen, die akzidentellen Freuden des ethisch geführten Lebens ebenso zu ertragen, ohne sich in seiner ethischen Bahn beirren zu lassen, wie er die akzidentellen Leiden auf sich nehmen wird."⁴⁴

⁴⁰ Alle Zitate S. 53.

⁴¹ S. 54.

⁴² S. 55.

⁴³ S. 57.

⁴⁴ S. 60.

4.4.11 Einzelhandlung und oberstes Ziel

Aus der Natur des obersten Zieles folgt seine Unerreichbarkeit. Der Mensch kann an ihm allenfalls mitarbeiten. Dazu muß er sich Ziele setzen, die das oberste Ziel fördern. Diese Förderung ist aber nicht feststellbar. In bemerkenswerter Offenheit zeigt DINGLER Faktoren auf, die dazu führen, daß die Konsequenzen einer Handlung, die sich in der Welt ja potentiell bis in die Ewigkeit fortsetzen, niemals vollständig überschaubar sein können. Die menschliche Einsicht ist zu begrenzt, zu viele Einzelkenntnisse über die Welt, die Menschen, die nicht vorhersehbare Zukunft wären erforderlich. Dennoch hält DINGLER ein Handeln im Sinne des obersten Zieles zumindest annähernd für möglich. Dies gewährleistet nämlich die relative Konstanz der kulturellen und politischen Umwelt des Menschen, in der die Auswirkungen einer Handlung recht überschaubar sind. So sei der Aufbau einer Familie fraglos im Sinne des obersten Zieles:

Die Dauererhaltung der Menschheit wird nämlich durch die Erzeugung einer Nachkommenschaft zuerst möglich gemacht. Die Erhaltung derselben setzt eine Abwehr möglicher Schädigungen voraus, "eine möglichst umfassende und daher dauernd möglichst intensiv wachsende Beherrschung aller natürlichen Umstände."⁴⁵ Jede Handlung in dieser Richtung ist also von sich aus im Sinne des obersten Zieles. Dasselbe gilt für alle sozialen Berufe.

Schwieriger wird es hingegen in anderen Bereichen, wie dem des Verkehrs mit den Mitmenschen, wenn jede Handlung am obersten Ziel gemessen werden soll. Es kann auch Streit entstehen über die Wege zum Ziel. Oft ist nach DINGLER nur eine *gefühlsmäßige* Entscheidung möglich:

*"In der Berechnung der Wirkung seiner Handlung kann er irren... Aber im Motiv darf der ethische Mensch nicht irren und kann es auch gar nicht, wenn er auf das o. Z. und nur darauf gerichtet ist."*⁴⁶

Dennoch bleibt die Forderung, die Konsequenzen seiner Handlung soweit wie möglich zu verfolgen und auszumachen, ob sie dem obersten Ziel dient.

4.4.12 Abschließende Stellungnahme

Obwohl DINGLER seine absolute Ethik in weiteren Kapiteln beleuchtet und weiter ausführt, scheint es mir angemessen, das Referat hier (nach dem 3. Kapitel) abzubrechen. Dies ist erlaubt, weil DINGLER dem wissenschaftlich orientierten Leser ja vor allem allein das erste Kapitel anempfiehlt. Jedoch werde ich

⁴⁵ S. 66.

⁴⁶ S. 70f.

zur Verdeutlichung Exzerpte aus späteren Stellen (also aus den Kapiteln IV-VIII) zitieren.

DINGLERS Zielethik, die ausgehend von der Statuierung eines ethischen Non-kognitivismus dessen 'Unzulänglichkeiten' zu überwinden sucht, wirkt allzu gekünstelt. Vor allem die Wahl des obersten Zieles, die 'Dauererhaltung der Menschheit', wirkt allzu abstrakt und unfäßlich. Die Betonung des Völkischen anstatt der Menschheit bewirkt nur eine scheinbare Spezifizierung. Auch hier ist nämlich nicht ersichtlich, inwiefern eine Förderung langfristig wirklich eintritt. Auch ist ja nicht a priori auszuschließen, daß eine Förderung der Ziele des eigenen Volkes **gegen** die Dauererhaltung der Menschheit gerichtet ist.

Abgesehen von der Fundierung der Ethik auf einen metaphysischen 'absoluten Willen', leuchtet nicht ein, inwiefern die Zielethik gegenüber der Gebotsethik einen Vorteil in Hinsicht auf die *Eindeutigkeit* der zu ergreifenden Handlungen bietet. DINGLER charakterisiert Gebote als "schwebende Begriffe"⁴⁷, die umgangssprachlich keinen fest greifbaren Sinn haben. Dieser sei erst in den Begriffen der exakten Wissenschaft zu finden. Darüber hinaus sei ein Kanon von Geboten niemals auf jede denkbare Situation anzuwenden. Es blieben Handlungen, für die, obgleich sie unethisch seien, kein Gebot oder Verbot gefunden werden könne. Diese Uneindeutigkeit führt nach DINGLER dazu: "Es wird sich bei ethischen Entscheidungen *niemals um die Sache* drehen, sondern nur um die Gewandtheit, eine reale Situation durch dialektische Kniffe so hinzustellen, daß sie unter irgend ein Gebot subsumiert werden kann."⁴⁸ Anders hingegen soll es bei der *absoluten Ethik* sein: "Hier gibt es keinen Zweifel mehr über die Art, wie die letzten ethischen Entscheidungen gerechtfertigt werden müssen. Hier wird nicht diese Rechtfertigung von einem Menschen nur auf einen anderen verschoben, hier wurzelt sie im Absoluten."⁴⁹

Das Ungenügen der absoluten Ethik für die Orientierung des Handelns wird jedoch in DINGLERS Ausführungen selbst deutlich. So zeigen z. B. seine Ausführungen zur Sexualität, daß er nicht allein die Dauererhaltung der Menschheit im Auge hat, sondern recht traditionelle Moralansichten. Die Sexualität besitzt nach DINGLER "eine sehr starke Beziehung zum o. Z., und von ihm aus gesehen, und unter das o. Z. gestellt, sind es schlechtweg höchste und heiligste Bezirke, die hierbei berührt werden, die auch nur unter den höchsten ethischen Gesichtspunkten behandelt werden dürfen und sollten."⁵⁰ Monogamie ist "nach der Natur

⁴⁷ S. 128.

⁴⁸ S. 133.

⁴⁹ S. 131.

⁵⁰ S. 121.

der Dinge" die einzig sinnvolle und ethische Handlungsweise. Jedoch sei jeder Mensch auf dem Gebiet der Sexualität "nur sich selbst Rechenschaft schuldig... Dieser Gefühlsbereich muß als ein heiliges Vermächtnis der Natur mit Ehrfurcht getragen und ertragen werden..."⁵¹

Diese Zitate belegen wohl, daß mit der Mittel-Zweck-Betrachtung allein hier kein Resultat erreicht wird. Es kommen Gefühle ins Spiel, deren Genese und Berechtigung DINGLER nicht erklären kann. Das oberste Ziel könnte ganz andere Möglichkeiten aufweisen. Die Ablehnung von im traditionellen Sinne unmoralischem Verhalten im Rahmen der Sexualität wird nicht durch das Ziel der Dauererhaltung gerechtfertigt, sondern durch eine sittliche Wertung DINGLERS, die im Grunde keine Verbindlichkeit aufweist. Die Nähe seiner Auffassungen zu der kirchlichen Sittenlehre erklärt jedoch DINGLERS Empfinden, daß es sich um einen "heiligen" Bezirk des Lebens handelt. Die Idee der 'Dauererhaltung der Menschheit' wirkt hier farblos, denn sie erhellt und beweist nichts.

DINGLER hat das Ungenügen der absoluten Ethik in einem anderen Bereich selbst gesehen und durch eine Verschiebung der Begriffe behoben: es handelt sich um den Bereich der Moral, "die Gesamtheit derjenigen (auch codifizierten) Verhaltensregeln, nach denen der Einzelne sein äußeres, sichtbares und bemerkbares Verhalten einrichten muß, um mit den Sitten der Umgebung und der Gemeinschaft konform zu gehen." Diese symbolhaften Äußerungen haben nichts mit "den *inneren* Entscheidungen des Einzelnen darüber, wie er handeln oder nicht handeln soll"⁵² zu tun. DINGLER muß diese strenge Trennung von Moral und Ethik durchführen, weil er schwerlich nachweisen könnte, wie etwa die täglichen Formen der Begrüßung, die als Sollen empfunden werden, zur Dauererhaltung der Menschheit beitragen.

Potentiell kann die Moral nach DINGLER im Widerspruch zur Ethik stehen: Der Handelnde muß sorgfältig abwägen, ob eine Verletzung der Moral aus ethischen Gründen nicht dem obersten Ziel schadet (z. B. durch eine feindliche Reaktion der Mitmenschen) und die geplante Förderung hinfällig macht.

Ein weiteres Ungenügen der absoluten Ethik, und zwar in Bezug auf die Interpretationsweite, ergibt sich bei folgendem Zitat, mit dem DINGLER das Fehlerhafte christlicher *Liebesethik* darzustellen versucht:

"Um nur ein Beispiel zu geben, so ist die wahllose Zeugung von Idioten und Verbrechern und ihre künstliche Am Leben Erhaltung auf Kosten der Gesunden gewiß eine sinnlose und daher gegen das o. Z. gerichtete Liebeshandlung."⁵³

⁵¹ Alle Zitate S. 123.

⁵² Beide Zitate S. 126.

⁵³ S. 139.

Diese Ansicht verstößt nicht nur erheblich gegen die geläufige Moral, sondern es ist durchaus auch fragwürdig, ob diese Verfahrensweise wirklich im Sinne der Dauererhaltung der Menschheit stehen könnte, wenn man nur alle Konsequenzen betrachtet (z. B. Verrohung, Revolte 'Feinfühler').

Welche Konsequenzen die absolute Ethik, welche auf rein *irrationalen*, aber gemeinsamen Bestrebungen aufbaut und dadurch ein, wenn nicht *rationales*, so doch *zumindest objektives* Vorhängeschild bekommt, mit sich bringt, wird bei diesem Zitat deutlich:

"Man kann sich Individuen und ganze Völker denken (es gibt wohl solche) deren Mentalität erblich so beschaffen ist, daß, wenn sie nicht äußere Gebote erhalten... sie immer irgendwo in das Chaotische und Grotesk-Skurrile sich verlieren. Für solche ist dann eine reine Zielethik schwer oder gar nicht zu handhaben, weil sie sich ohne die äußere Führung fester Gebote darin ethisch alsbald verheddern und Ethisches und Unethisches, das oft auf *feinsten Seelendistinctionen* beruht, die nicht in grobe Worte gefaßt werden können, nicht mehr auseinanderzuhalten vermögen."⁵⁴ Diese unethischen Menschen sind die "einzigen und Hauptfeinde" einer jeden ethischen Gemeinschaft. Sie sind "unendlich viel gefährlicher" als gewöhnliche Verbrecher, weil sie den anderen Menschen den Lebenssinn und die Menschenwürde nehmen, insofern sie "allein ihren privaten oder sonstigen vermeintlichen Interessen nachgehen, die also den inneren Sinn der ethischen Gemeinschaft nicht erkennen und anerkennen, und ihn dadurch, wo es geht, unterhöhlen."⁵⁵

Wenn DINGLER nun nicht überzeugend nachweisen kann, daß Menschen oder zumindest bestimmte Volksgruppen immer schon im Sinne der absoluten Ethik gehandelt haben, muß er nachweisen, warum diese Ethik anderen überlegen ist, warum wir ihr folgen sollen, kurz: warum wir auch wollen können, daß diese Ethik unsere Ethik ist. Im ersten Falle brauchte er nur zu zeigen, daß die absolute Ethik eine Präzisierung der irrationalen Grundtendenzen eines bestimmten Menschentums ist. Im zweiten Falle müßte er einen ethischen Beweis führen. Die absolute Ethik wäre nicht absolut, sondern abgeleitet aus übergeordneten ethischen Prämissen. DINGLER erkennt aber die Unmöglichkeit eines Beweises in der letzten Begründung von Ethik an. Somit kann er also nur auf die irrationalen Strukturen der Menschen rekurrieren.

Findet sich in diesen eine gemeinsame Basis, die eine 'objektive' Ethik ermöglicht? Aus heutiger (demokratischer) Sicht ist es unwahrscheinlich, daß sich

⁵⁴ S. 137f. Kursivdruck von mir, M.R.

⁵⁵ Alle Zitate S. 152.

ein ganzes Volk zu einer Ethik bekennen könnte. Die fehlende Einheitlichkeit unseres Strebens und Handelns, nach DINGLER die 'Sinnleere', empfinden nur wenige als störend. Viele erkennen den Sinn ihres Lebens in der Hingabe an andere Menschen, in der Familie und sozialen Berufen. Bei der Begrenzung der eigenen Handlungen auf Bevölkerungsgruppen größeren oder gar kleinen Ausmaßes (wie das einer Familie) kommt wohl kaum jemand auf den Gedanken, daß dieses Handeln seinen Wert allein durch die implizite Förderung des Volkes oder gar der Menschheit erhält.

Die fehlende Praktikabilität der absoluten Ethik, die in einem höheren Maße als die von DINGLER kritisierte Gebotsethik einen Raum für freie Interpretationen läßt, hat durch ihre Behauptung eines Absoluten die Unsicherheit nur scheinbar genommen. Allenfalls eine in Wiederholungen penetrante Indoktrination kann dem kritischen Menschen ihre Unzulänglichkeit verheimlichen. Das behauptete Absolute bewegt sich wie alles Metaphysische im luftleeren Raum. Seine angebliche Verbindlichkeit und Unantastbarkeit führt zu Fanatismus und Haß denen gegenüber, die sich der Ethik nicht anschließen. Die Dauererhaltung der Menschheit als 'objektives' und unfaßliches Ziel führt auf die Betonung des Völkischen unter dem Deckmantel der Dauererhaltung des Volkes. Erreicht wird dadurch aber nur eine angeblich objektivierte Verabsolutierung anerkannter Verhaltensweisen. Diese philiströse Einstellung kann bei bestimmten Menschen freilich eine gewisse Befriedigung und Überhebung ("Würde") mit sich bringen. Jedes Mitglied der ethischen Volksgemeinschaft muß als "Ausführer und Soldat eines höheren Auftrages, eines Auftrages der über alle menschlichen Einzelbelange hinausgeht"⁵⁶ seine Mitmenschen kontrollieren, "um Elemente, welche nur ihren materiellen Profit im Auge haben, in Schranken oder fernzuhalten, und dafür zu sorgen, daß alles im Sinne der Volksgemeinschaft und damit des o. Z. geschieht und nichts dagegen."⁵⁷

Was die 'höheren Ziele' konkret sind, bleibt inhaltlich unklar. Diese Unklarheit angesichts des Abstraktums "Dauererhaltung der Menschheit" liefert den potentiellen Nährboden für allerlei Fanatismus, Menschenverachtung und Gewalttaten. Der Kampf für die höheren Ziele erreicht noch mehr Gewalt und Geschlossenheit durch die Anstrengung und Anspannung aller Kräfte zu diesem einen (imaginären) Ziel: Es gibt keine irrelevanten Handlungen mehr, jedes Handeln muß auf dieses Ziel hinsteuern. Diese Selbstverleugnung führt zu einer größeren

⁵⁶ S. 95.

⁵⁷ S. 146.

Effizienz. Sie macht die "Magie des Wollens"⁵⁸ aus: Wer nur wirklich und konzentriert will, wird sein Ziel auch erreichen.

DINGLERS Charakterisierung eines Volkes als einer Blutsgemeinschaft und einer Interessengemeinschaft zur Förderung der Erhaltung der Menschheit wirkt unzureichend. Kein Interesse scheint so groß und allen gemeinsam zu sein, daß es als einziges Ziel ausreichte. So mag etwa im Krieg die Rettung der eigenen Bevölkerung und der Wiederaufbau eine das ganze Volk umfassende Interessengemeinschaft hervorbringen. Dies ist aber nur in extremen Ausnahmefällen möglich. Im geregelten Leben herrscht doch eher eine Zielpluralität vor, und die Forderung nach einer Unterstützung der Dauererhaltung der Menschheit erscheint dem täglichen Leben fremd. In seinem Frühwerk, "Die Kultur der Juden", von 1919 hatte DINGLER bereits Gedanken vorgetragen, die mit der absoluten Ethik übereinstimmen. Dort hatte er jedoch noch religiös argumentiert: Der Schöpfer der Welt hat diese so eingerichtet, daß in ihr alles der Erhaltung des Lebens dient. Alle bewußten und unbewußten Tendenzen im Menschen zielen auf eine Erhaltung und *sollen* es auch, weil Gott es so *will*.⁵⁹

Für seine absolute Ethik, die nicht religiös argumentiert, muß DINGLER jedoch nachweisen, daß wirklich eine Blutsgemeinschaft existiert, die die völlige Verschiedenheit der Völker im Fühlen und Denken eindeutig begründet. Ein solcher Nachweis dürfte schwierig bis unmöglich sein, zumal von den Gegnern der Annahme einer Blutsgemeinschaft stets behauptet werden kann, daß die Unterschiede auf andersartigen Umweltfaktoren beruhen. Durch die Behauptung einer 'Blutsgemeinschaft' wird das Empfinden eines Menschen oder einer Volksgruppe jedoch kosmisch sanktioniert. DINGLERS Zuversicht, daß seine Ethik anerkannt werden würde, ist darum meines Erachtens nicht zu trennen von seinen religiös gefärbten Gedanken des Frühwerkes und vor allem der herrschenden nationalsozialistischen Weltanschauung, die ähnlich wie DINGLER argumentierte.⁶⁰

Selbst unter Voraussetzung einer Blutsgemeinschaft ist es aber nicht einzusehen, warum man den gemeinsamen irrationalen Tendenzen eine Objektivität zusprechen sollte, die sie gewissermaßen 'rational' und dazu richtig und sinngesamt macht. Auch ist dadurch keineswegs bewiesen, daß diese Tendenzen die Dauererhaltung der Menschheit fördern. Die Pseudorationalisierung kann nämlich den Deckmantel für Handlungen darstellen, die sowohl gegen die Dauererhaltung gerichtet, als auch verwerflich sind. 'Objektive' Irrationalität ge-

⁵⁸ S. 89.

⁵⁹ Vgl. Dingler, Die Kultur der Juden, vor allem S. 89f, 96f, 110ff.

⁶⁰ Auf diese Ähnlichkeit verweist Dingler besonders deutlich auf S. 157.

bührt allein despotischen Menschen und totalitären Staaten.

So ist meines Erachtens etwa REICHENBACHS 'demokratisches Prinzip', obgleich eine normative Folgerung aus der Nichtbeweisbarkeit von letzten Wertentscheidungen, eine kurz- und langfristig sicher sinnvollere Lösung, die zudem erfolgreich praktiziert wird. Ob sie zur 'Dauererhaltung der Menschheit' beiträgt, halte ich zwar für irrelevant, aber doch für sehr wahrscheinlich.

5 **Neuzeitliche Naturwissenschaftler zur Ethik:** **LUDWIG BOLTZMANN, WILHELM OSTWALD, EDUARD MAY** **UND BERNHARD RENSCH**

5.1 **Ludwig Boltzmann**

"Wenn Sie nach meiner innersten Überzeugung fragen, ob man es einmal das eiserne Jahrhundert oder das Jahrhundert des Dampfes oder der Elektrizität nennen wird, so antworte ich ohne Bedenken, das Jahrhundert der mechanischen Naturauffassung, das Jahrhundert *Darwins* wird es heißen."¹

Der Physiker LUDWIG BOLTZMANN (1844-1906) hat sich an mehreren Stellen seines Werks, jedoch eher beiläufig, zu Fragen der Ethik geäußert. BOLTZMANN war ein Bewunderer der Lehre DARWINS, er erwartete von ihr "alles Heil für die Philosophie"², vor allem deshalb, weil sie den Weg zu einem psychophysischen Identismus ebnete: Auch der 'Geist' muß mechanisch, d. h. naturgesetzlich, erklärbar sein.³ BOLTZMANN wendet den Selektionsgedanken neben der Ethik ebenfalls auf die Logik und die Erkenntnistheorie an. So ist ihm etwa das Gehirn "der Apparat, das Organ zur Herstellung der Weltbilder, welches sich wegen der großen Nützlichkeit dieser Weltbilder für die Erhaltung der Art entsprechend der Darwinschen Theorie beim Menschen geradeso zur besonderen Vollkommenheit herausbildete, wie bei der Giraffe der Hals, beim Storch der Schnabel zu ungewöhnlicher Länge."⁴

5.1.1 **Sittlichkeit und Evolutionsgeschichte**

"Die Ethik hat.. zu fragen, wann der einzelne seinen Willen behaupten darf, wann er ihn dem der andern unterordnen muß, damit die Existenz der Familie, des Volksstammes, der ganzen Menschheit und dadurch die aller einzelnen zusammen möglichst gefördert werde."⁵

Der Kampf ums Dasein führt nach BOLTZMANN zu der Erkenntnis, daß es im Sinne der Erhaltung der Art war, daß sowohl der Eigennutz als auch die Opferbereitschaft sich ausbilden konnten und mußten. Ebenso erklärt er die gängige

¹ Ludwig Boltzmann 1886 zum neunzehnten Jahrhundert, in: Boltzmann (1), S. 29. Neben den hier zitierten Stellen zur Ethik aus Boltzmanns Werk finden sich weitere gesammelt bei Broda, S. 121 - 129.

² Boltzmann (2), S. 251. Eine Skizze der Evolutionstheorie findet sich am Anfang von Anhang 1 der vorliegenden Arbeit (7.1.1).

³ Vgl. Boltzmann (5), S. 226; eine Auseinandersetzung mit der Beziehung zwischen Leib und Seele findet sich bei Boltzmann (4), S. 110-119.

⁴ Boltzmann (4), S. 112.

⁵ Boltzmann (2), S. 249.

Praxis der Belohnung und des Strafens. Dabei sind sowohl der Egoismus als auch der Altruismus (BOLTZMANN verwendet die Begriffe nicht explizit) zu *Gewohnheiten* gewordene Verhaltensweisen.⁶ Diese Gewohnheiten können aber übertrieben werden:

"Wollte man sich pikant ausdrücken, so könnte man sich zur Behauptung versteigen, daß nicht nur das abscheulichste Laster, sondern auch die höchste Tugend gewissermaßen eine Verirrung ist, darin begründet, daß unsere angeborenen Trieb übers Ziel hinausschießen. Denn allzu großer Idealismus trübt den praktischen Sinn und ist daher das der banausischen Gesinnung entgegengesetzte auch wieder schädliche Extrem."⁷

Die Praxis der Beeinflussung menschlichen Handelns beruht nun nach BOLTZMANN darauf, daß dem Einzelnen nicht sein persönliches Glück als Maßstab beschrieben wird, sondern das Glück einer möglichst großen Anzahl von Menschen. "Da nun diejenigen, die das glauben (die Edeln), von der Gesamtheit in jeder Weise gefördert und belohnt werden, so haben sie mehr Chancen im Kampfe ums Dasein, und es vererbt sich der Edelmut wie leider auch der Eigennutz, der wieder in entgegengesetzter Weise Chancen bietet."⁸

BOLTZMANN vertritt mithin einen nonkognitivistischen, utilitaristischen Standpunkt: "Für unser subjektives Gefühl ist eben dasjenige edel und erhaben, was unsere Gattung fördert und erhebt, objektiv existieren diese Begriffe nicht."⁹

Die Gewohnheit, jedes Handeln nach dem Kriterium der Förderung zu beurteilen, kann wie andere auch leicht über das Ziel hinausschießen. So ist die Frage nach dem *Wert des Lebens* eine sinnlose Frage. Jeder Wert hat einen Bezug zum Leben, jedoch nach dem Bezug des Lebens zum Leben zu fragen ist verfehlt: "»Ob das *Leben* geeignet ist, das *Leben* zu fördern.« Es ist das also eine Frage, die keinen Sinn hat."¹⁰

BOLTZMANN wendet sich energisch gegen den Versuch von Philosophen, aus metaphysischen Erwägungen heraus den Wert oder Unwert des Lebens zu bestimmen. So sei SCHOPENHAUERS Charakterisierung der Welt als ein Unglück und seine Aufforderung zu einer Negation des Willens durch nichts zu rechtfertigen:

"Meiner Meinung nach ist es vollkommen verfehlt, wenn man es als Aufgabe

⁶ Boltzmann erläutert in seinem typischen Humor den Selektionswert einer Gewohnheit am Selektionsvorteil, der im Genuß vergorenen und damit bakterienfreien Fruchtsaftes besteht (vgl. Boltzmann (2), S. 252).

⁷ Boltzmann (3), S. 176.

⁸ Boltzmann (2), S. 255.

⁹ Boltzmann (4), S. 113.

¹⁰ Boltzmann (2), S. 255.

der Ethik betrachtet, aus metaphysischen Argumenten zu deduzieren, ob das Leben als Ganzes ein Glück oder Unglück ist. Dies ist für jeden einzelnen eine Frage seines subjektiven Gefühls, seiner körperlichen Gesundheit, seiner äußeren Verhältnisse."¹¹

Eine Ethik, die den Lebenswillen schwächt, führt sich selbst 'ad absurdum'. Es muß die Aufgabe der Ethik sein, Wege aus dem Unglück - auch in Form von Hilfeleistungen - zu weisen.

Der Begriff des Glücks ist nach BOLTZMANN ebenfalls im Rahmen der Evolutionstheorie erklärbar. Schon bei der BROWNSchen Molekularbewegung, wo sich diejenigen Partikeln besser vergrößern und vermehren können, die bestimmten Bewegungsrichtungen folgen, wird die Zuchtwahl manifest:

"Es bedarf nur einer quantitativen Steigerung unter stetiger Anwendung desselben Prinzips, um durch das ganze Pflanzen- und Tierreich zur Menschheit mit all ihrem Denken und Empfinden, Wollen und Handeln, ihrer Lust und ihrem Schmerze, ihrem künstlerischen Schaffen und wissenschaftlichen Forschen, ihrem Edelmut und ihren Lastern zu gelangen."¹²

So seien Lust und Schmerz nur Ausdruck von lebensfördernden und lebensbedrohenden Vorgängen. Die Erinnerung an die erfahrene Förderung und die Freiheit von Schmerz mache das Glück aus. Den Gegnern des Identismus, die in der Lebendigkeit der Gefühlsregungen ein Argument gegen den 'Maschinenmenschen' sehen, erwidert BOLTZMANN: "... gerade die Entstehung heftiger Schmerz- und Lustgefühle erklärt sich aus der Darwinschen Theorie, weil diese behufs Erzielung der zur Erhaltung der Art notwendigen Energie der Reaktionen erforderlich sind."¹³

Diese Ausführungen BOLTZMANNs sind sehr pauschal und eher spekulativ. Er sieht die Begrenztheit seiner Ausführungen, möchte aber doch der zukünftigen Forschung den richtigen Weg zu einer *Physiologie des Glücks* weisen.¹⁴

¹¹ Boltzmann (2), S. 249.

¹² Boltzmann (5), S. 230.

¹³ Boltzmann (4), S. 113.

¹⁴ Vgl. Boltzmann (5), S. 230f.

5.1.2 Eine Stellungnahme zu BOLTZMANNs Ausführungen

BOLTZMANNs Ausführungen müssen im Rahmen ihrer Zeit bewertet werden. DARWINS Theorie war noch recht neu, die allgemeine Anerkennung erfolgte erst Anfang dieses Jahrhunderts, nachdem die genetischen Grundlagen durch GREGOR MENDEL bereits gelegt und wiederentdeckt worden waren. Eine derart radikale Anwendung dieser naturwissenschaftlichen Lehre auf die Philosophie mit ihren Zweigen Logik, Erkenntnistheorie und Ethik war neu. Die weiteren Perspektiven einer Erforschung aller Lebensbereiche unter dem Evolutionsgedanken waren noch nicht zu übersehen.

Der auch von BOLTZMANN vertretene psychophysische Identismus legte in diesem Jahrhundert die Grundlage für eine materialistische Erforschung der Gehirnvorgänge. Seine Anwendung der Selektionstheorie auf Logik und Erkenntnistheorie macht BOLTZMANN zu einem frühen Vertreter einer evolutionären Erkenntnistheorie.

Die Rückführung der Sittlichkeit auf einen Trieb macht BOLTZMANN zu einem *Nonkognitivist*. Die sittliche Begriffswelt bezeichnet ihm Werte oder Unwerte, die in der Förderung oder Schädigung der Menschen liegt. BOLTZMANN bekennt sich also zu einem *Utilitarismus*. Lust und Schmerz als Bestimmungsfaktoren des menschlichen Handelns sind ebenso wie angeborene Verhaltensschemata Resultanten eines Selektionsdruckes. Sittliches Handeln stellt unter gewissen Umständen einen Selektionsvorteil dar; unter anderen Umständen wiederum kann der Selektionsvorteil im Egoismus liegen. Aus diesem Grunde finden sich unter den Menschen beide Verhaltensweisen.

BOLTZMANNs Erklärung der Genese von Gefühlen und Verhaltensschemata muß zwar als wenig spezifisch angesehen werden, ist aber dennoch ein Fingerzeig in die Richtung, in der heute geforscht wird.¹⁵

BOLTZMANN unterscheidet sich trotz prinzipiell gleicher Tendenzen etwa von seinem Zeitgenossen OSTWALD (s. die folgenden Ausführungen) in einer wohlthuenden Beschränkung auf die Phänomene. Der Zusammenhang der Ausführungen mit der Naturwissenschaft wirkt nicht gekünstelt, sondern ist ausgesprochen konstruktiv. In diesem Sinne ist es bedauerlich, daß BOLTZMANN erst so spät auf die Geisteswissenschaft gestoßen ist. Er hätte gewiß einen starken Einfluß auf die wissenschaftliche Philosophie gehabt.

¹⁵ Vgl. etwa Eibl-Eibesfeldt, Liebe und Haß.

5.2 WILHELM OSTWALD

Der physikalische Chemiker WILHELM OSTWALD (1853-1932, Nobelpreis 1909) hat sich in mehreren seiner Schriften zu Fragen der Ethik geäußert. Er glaubte, fundamentale Naturgesetzmäßigkeiten auch auf das Handeln des Menschen übertragen zu können. Diese Naturgesetzmäßigkeiten können laut OSTWALD dem Menschen ein Leitfaden und eine Erleichterung für die Orientierung seines Handelns sein, ohne deshalb als Zwang empfunden zu werden.

Da OSTWALDS *energetischer Monismus* eine Besonderheit in der Geschichte der Naturwissenschaft (wie in der Philosophie) darstellt, empfiehlt es sich, die naturwissenschaftlichen Grundlagen dieses Gedankens vorzustellen.

5.2.1 Die physikalischen Grundlagen

Im Jahre 1842¹ hatte der Heilbronner Arzt JULIUS ROBERT MAYER zum ersten Male seine Ausführungen zur *Erhaltung der Kraft* vorgetragen. MAYERS Hauptgedanke war, daß verschiedene Energiearten (z. B. Gravitationsenergie, kinetische Energie, Wärme, Magnetismus) nach bestimmten Zahlenverhältnissen ineinander umwandelbar sind. Dabei bleibt die **Energiesumme** konstant. Dieses Erkenntnis - soweit sie sich auf Wärme und mechanische Arbeit bezieht - wird heute als *Erster Hauptsatz der Thermodynamik* bezeichnet. Durch die Anerkennung des Energieerhaltungssatzes standen *Materie* und *Energie* als zwei physikalische Substanzen gleichberechtigt nebeneinander.

Der *Zweite Hauptsatz der Thermodynamik* beschreibt die Bedingungen, die erfüllt sein müssen, daß überhaupt eine Energietransformation erfolgen kann: Wenn Arbeit geleistet werden soll, so muß ein Zustand höherer Energie in einen Zustand niedrigerer Energie verwandelt werden. Heißer Dampf erzeugt zum Beispiel in Maschinen mechanische Arbeit und kühlt dadurch ab. Wenn dieses Prinzip auf alle Naturvorgänge übertragen wird, so bedeutet es, daß jeglicher Vorgang vom Vorhandensein eines höheren Energiepotentials abhängt, das durch den Vorgang zerstört wird. In geschlossenen Systemen sind die höheren Energiepotentiale irgendwann erschöpft. Im (offenen) Sonnensystem ist die Sonnenenergie der Garant jedweder Aktivität.

¹ Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Natur. Annalen der Chemie und Pharmazie 1842. In dieser frühen Arbeit hatte Mayer strenggenommen nur die Äquivalenz von Wärme und Arbeit nachgewiesen. Erst später bewies er auch die Äquivalenzen anderer Energieformen.

5.2.2 Die Energetik WILHELM OSTWALDS in der Naturwissenschaft

Energetik bezeichnet allgemein die Auffassung, daß Materie nur ein Aspekt des umfassenderen Energiebegriffes ist. Das wahrhafte Substrat sei die Energie. Diese Auffassung findet sich schon bei ROGER JOSEF BOSCOVICH (1711-1787), der in seiner 'Theoria philosophiae naturalis' den dynamistischen Standpunkt vertrat, daß die Atome nicht winzige Körperchen, sondern immaterielle Kraftpunkte seien. Diesen Gedanken vertrat auch FRIEDRICH NIETZSCHE, der sich darin von dem (ansonsten geschätzten) Dualisten MAYER unterschied.²

Auch WILHELM OSTWALD geht es um die Aufhebung der Parallelität von Materie und Energie. Seine Zeitgenossen waren zumeist wissenschaftliche Materialisten. Die Substanzen als das, "was unter allen wechselnden Umständen bestehen bleibt"³, waren für sie Materie und Energie, "nachdem viele von den Substanzen des achtzehnten Jahrhunderts, insbesondere der Wärmestoff, die elektrischen und magnetischen Materien, das Licht und noch manch andere, im Laufe der Zeit ihres Substanzcharakters verlustig gingen und als 'Kräfte' ein mehr geistiges Dasein zu führen angewiesen wurden."⁴

OSTWALD schreibt mit Anklang an ERNST MACH:

"Die Materie ist ein Gedankending, das wir uns ziemlich unvollkommen konstruiert haben, um das Dauernde im Wechsel der Erscheinungen darzustellen. Nun wir zu begreifen anfangen, dass das Wirkliche, d. h. das, was auf uns wirkt, nur die Energie ist, haben wir zu prüfen, in welchem Verhältnis die beiden Begriffe stehen, und das Ergebnis ist unzweifelhaft, dass das Prädikat der Realität nur der Energie zugesprochen werden kann."⁵

OSTWALD begründet seine Behauptung folgendermaßen:

"Was in dem Begriff der Materie steckt, ist erstens die Masse, d. h. die Capazität der Bewegungsenergie, ferner die Raumerfüllung oder die Volumenergie, weiter das Gewicht oder die in der allgemeinen Schwere zu Tage tretende besondere Art von Lagenenergie, und endlich die chemischen Eigenschaften, d. h. die chemische Energie. Es handelt sich immer nur um Energie, und denken wir uns deren verschiedene Arten von der Materie fort, so bleibt nichts übrig, nicht einmal der Raum, den sie einnahm, denn auch dieser ist nur durch den Energieaufwand kenntlich, welchen es erfordert, um in ihn einzudringen. Somit ist die Materie nichts, als eine räumlich zusammengeordnete Gruppe verschiedener

² Vgl. Mittasch, vor allem S. 139 und 146.

³ Ostwald (1), S. 195.

⁴ Ostwald (2), S. 148.

⁵ Ostwald (3), S. 26f.

Energieen, und Alles, was wir von ihr aussagen wollen, sagen wir nur von diesen Energieen aus."⁶

Als absolute Größen bleiben OSTWALD nur Raum, Zeit und Energie.

OSTWALD formuliert den Zweiten Hauptsatz folgendermaßen:

"Damit etwas geschieht, muß freie Energie vorhanden sein, und alles Geschehen besteht in einer Verminderung der freien Energie."⁷

Diese Verminderung der freien Energie wird auch als *Dissipation der Energie* bezeichnet: Aus der *freien* Energie wird *gebundene* Energie, wobei die Gesamtmenge der Energie gemäß dem Ersten Hauptsatz unverändert bleibt. Jedoch kann die Umwandlung verschiedene Effizienz aufweisen:

"Das Dissipationsgesetz besagt, daß jede derartige Transformation notwendig unvollständig ist, so daß nur ein Bruchteil der verbrauchten freien Energie in die angestrebte Zweckform übergeführt werden kann, während ein anderer Teil in den Zustand der gebundenen Energie übergeht."⁸

Die Effizienz dieses Vorganges bezeichnet OSTWALD als *Güteverhältnis*. Da jedes Geschehen in der Welt dem Dissipationsgesetz folgt, kann nach OSTWALD jedwede Aufwärtsentwicklung als eine Verbesserung des Güteverhältnisses aufgefaßt werden. Das trifft auch auf menschliche Handlungen und Kulturleistungen zu. Das MACHSCHE Ökonomieprinzip hat nicht nur in der Wissenschaft, sondern in allen kulturellen Anstrengungen seine Basis im Dissipationsgesetz. Überall gilt es, die Effizienz zu steigern.

OSTWALDS energetischer Monismus braucht hier bezüglich seiner naturwissenschaftlichen Relevanz nicht näher beleuchtet zu werden. Es soll deshalb das Augenmerk auf die ethischen Implikationen gerichtet werden, die sich aus den beschreibenden Sätzen der Thermodynamik nach OSTWALD ergeben.

5.2.3 Ethik und Energetik

5.2.3.1 Der energetische Imperativ

WILHELM OSTWALD wendet - wie schon erwähnt - den Zweiten Hauptsatz auf alles Geschehen einschließlich der menschlichen Handlungen an. Die ethischen Implikationen werden besonders in einer Schrift mit dem Titel "Der energetische Imperativ"⁹ deutlich.

⁶ Ostwald (3), S. 28.

⁷ Ostwald (4), S. 72 (im Original gesperrt).

⁸ Ostwald (4), S. 77.

⁹ Neben dem hier zitierten Aufsatz gibt es noch einen weiteren gleichen Titels in den Annalen der Naturphilosophie 10 (1911), S. 113 - 117 sowie eine Monistische Sonntagspredigt (= MS 13).

OSTWALD stellt fest, daß die anorganische Natur dem Zweiten Hauptsatz durchgängig folgt. Auch Pflanzen und Tiere finden in dem Gesetz den Rahmen ihrer Aktivität. Aufnahme von freier Energie und zweckgemäße Verwertung derselben sind nämlich geradezu die Charakteristika des Lebens von Bakterien bis hin zum Menschen. Jedoch ist die Transformationseffizienz verschieden hoch und kann sogar gesteigert werden. Es ist nun nach OSTWALD ein Kriterium der Vollkommenheit, in welchem Maße ein Organismus seine Zwecke mit dem geringsten Energieaufwand erreicht. So ist etwa der Mensch durch die Herstellung und Benutzung von Werkzeugen als das vollkommenste Lebewesen auch das energetisch effizienteste.

Da im Identismus auch die höchsten Geistesleistungen als Umwandlungen von Energie, nämlich von chemischer Energie in psychische Energie, aufgefaßt werden müssen, kann als Maßstab für "den Menschen, der sich die Aufgabe stellt, sich der gesamten Natur und ebenso seinen Mitmenschen gegenüber möglichst zweckmäßig zu verhalten,"¹⁰ der *energetische Imperativ* aufgefaßt werden:

"Vergeude keine Energie, verwerte sie."¹¹

Gemäß den obigen Ausführungen bezieht sich dieser Imperativ nicht nur auf die technische Optimierung von Maschinen, sondern auch z. B. auf moralisches Handeln:

"Auch wenn *Goethe* predigt: 'Edel sei der Mensch, hilfreich und gut', so gibt es gar keine andere Motivierung für diese Eigenschaft des Menschen, als daß unter der Herrschaft des Edelmuten, der hilfreichen Gesinnung und der Güte ein sehr viel größerer Gesamteffekt aus der verbrauchten Energie erzielt wird als bei dem gegenteiligen Verhalten."¹²

Sozialer Unfriede führt nämlich zu einer Energieverschwendung, die in der Schädigung des Handelnden wie des Leidenden ohne einen Nutzen besteht. Beide nämlich verfehlen "die eigentlichen Lebensgüter"¹³, die sie anstreben.

Auch der *Monismus* als der Versuch, alle Lebensbereiche unter einem einheitlichen Gesichtspunkt zu sehen, entspricht dem energetischen Imperativ am ehesten: Es brauchen keine unnötigen Energieaufwendungen getätigt zu werden, die der Trennung etwa der Bereiche *Wissen und Glauben* sowie *Fühlen und Handeln* dienen.

¹⁰ Ostwald (5), S. 85.

¹¹ Ostwald (5), S. 85.

¹² Ostwald (5), S. 86.

¹³ Ostwald (5), S. 87.

5.2.3.1.1 Der Utilitarismus des energetischen Imperativs

Darf ein ökonomisches Gesetz in Fragen des Kulturlebens angewandt werden? Verbietaet sich nicht eine Vermengung von wirtschaftlichem Utilitarismus und höchsten Geistesleistungen? OSTWALD beantwortet diese Fragen abschlägig und verweist auf den Vorteil der Lebensnähe des Monismus: Ein einziges Gesetz erlaube die Beschreibung der wirtschaftlichen wie der höheren Fragenkreise.

Ganz utilitaristisch weist er die Bestrebungen mancher Menschen zurück, die in der Nutzlosigkeit ihres Tuns gerade dessen Wert, dessen Idealität, sehen. OSTWALD führt nicht näher aus, welche Menschen er damit meint. Wir dürfen jedoch davon ausgehen, daß er an bestimmte Wissenschaftler dachte, die ohne soziale Implikation nur ihren Betrachtungen nachgehen:

"Eine Wissenschaft und eine Philosophie, die keinen Nutzen, d. h. keine Anwendung auf irgendwelche Lebensgebiete hat, hat auch keine soziale Existenzberechtigung."¹⁴

Daß Nutzlosigkeit überhaupt je als Wert aufgefaßt werde, weist er durch die Schilderung von untätigen Menschen zurück, die allein wegen ihrer Untätigkeit gescholten werden.

Jedes Handeln muß sich auf einen Zweck beziehen, einen Nutzen haben. Dieser Nutzen steht nicht im Gegensatz zu einem Ideal, sondern beschreibt auch die Tauglichkeit von Handlungen zu einem solchen.

Der energetische Imperativ weist dem Handeln und Denken nun auch einen Bereich zu: die in energetischen Begriffen zu beschreibende Wirklichkeit.

Hölle und Himmel z. B. gehören nicht zu dieser Wirklichkeit und stehen somit im Widerspruch zur Optimierung der Energienutzung.

Dieses Verdikt bezieht sich aber z. B. nicht auf die *Kunst*. Trotz ihres erfreuenden oder erhebenden Charakters hat diese zunächst nichts mit dem energetischen Imperativ gemein. Der Energieaufwendung entspricht kein meßbarer Nutzen.

Dieser Behauptung liegt nach OSTWALD jedoch ein falscher Gedanke zugrunde. Der Wert einer Sache hängt nämlich davon ab, ob sie zu dem von uns erstrebten Glück verhilft. "Der Wert der verschiedenen Energiearten, die wir aus anderen rohen Energien zu gewinnen suchen, ist uns in letzter Linie dadurch gegeben, wieviel *Glück* sie uns in ihrer besonderen Beschaffenheit bringen."¹⁵

¹⁴ Ostwald (5), S. 89.

¹⁵ Ostwald (5), S. 92.

So liegt die Quelle des Glücks bei primitiven Volksgruppen in der Befriedigung der Lebensnotwendigkeiten, welche *Energietransformationen* darstellen, die dem Bestand des Individuums und seiner Art dienen. In höheren Kulturstufen liegen weitere Quellen des Glücks bereit, die in körperlichen und geistigen Betätigungen liegen. Zu diesen zählt auch die *Kunst*.

Hierbei gilt es, *aktive* und *passive* Kunst zu unterscheiden. Jene führt unmittelbar Glücksgefühle herbei, so etwa Tanzen, Singen und Spaziergehen. Die passive Kunst besteht etwa im Betrachten schöner Bilder, die gewisse Assoziationen (etwa Erinnerungen an tatsächliche Erlebnisse) hervorrufen, oder im Musikgenuß, der besonders intensive Gefühle entstehen läßt. "Alle diese passive Kunst ist also... in ganz bestimmter Weise ein *Surrogat* ; die passive Kunst tritt überall dort ein, wo uns das unmittelbare Erleben, sei es in schönen Erlebnissen, sei es in aktiver Kunstausübung, nicht mehr zu Gebote steht."¹⁶

Somit steht der energetische Imperativ keineswegs im Gegensatz zur Kunst. Er fordert vielmehr auf, denjenigen Tätigkeiten nachzugehen, die mit den heftigsten Glücksgefühlen verbunden sind. Er hat somit "das Ziel und den Inhalt., die vorhandene Glückssumme für das Menschengeschlecht auf das denkbar höchste Maximum zu bringen."¹⁷

5.3.3.1.2 OSTWALDS Schlußbetrachtung

Im Gegensatz zu KANTS kategorischem Imperativ hat der energetische Imperativ keineswegs einen Befehlscharakter. Vielmehr drückt er ein Naturgesetz aus, das nicht im Gegensatz zum Willen des Menschen stehe. Es werde befolgt, "sowie man es begriffen hat, weil es überhaupt keine Möglichkeit außerhalb des Gesetzes gibt."¹⁸ Der energetische Imperativ wird nicht als Zwang empfunden, weil er bloß eine Richtschnur darstellt, "die uns hilft, das, was wir ohnehin wollen und wünschen, auf dem besten und schnellsten Wege und so vollkommen wie möglich zu erreichen."¹⁹

¹⁶ Ostwald (5), S. 95.

¹⁷ Ostwald (5), S. 95f.

¹⁸ Ostwald (5), S. 96.

¹⁹ Ostwald (5), S. 96.

5.2.3.2 WILHELM OSTWALD in seinen Monistischen Sonntagspredigten

5.2.3.2.1 Ziel und Zweck des energetischen Monismus

"Wissenschaftliche Weltanschauung und Monismus sind.. verschiedene Worte für dasselbe Ding."²⁰

"Als eine der allerwichtigsten Aufgaben des gegenwärtigen Monismus ist die grundsätzliche Befreiung unserer ethischen Anschauungen und Vorschriften von den Einflüssen dualistischer und wundergläubiger Voraussetzungen allgemein anerkannt worden."²¹

Diese Zitate belegen, was der Monismus bezweckte: Freiheit von der Bevormundung durch irgendwelche übernatürliche und absolute Weltanschauungen zugunsten einer Selbstverantwortlichkeit des Menschen im Denken und Handeln nach wissenschaftlichen Prinzipien.

Der Monismus richtet sich in der Moral gegen die Anschauungen der Kirchen, die um veralteter Vorstellungen willen das Glück des Menschen opfern, und gegen alle absolute Ethiken, wie sie z. B. in der Transzendentalphilosophie KANTS vorlag. Der Monist glaubt nicht an ein Eingreifen Gottes, sondern nimmt lieber alles selbst in die Hand. Der Monist sieht den Horizont des Lebens als durch das Diesseits begrenzt an, in ihm gilt es ihm aktiv zu sein und sein Glück zu suchen. WILHELM OSTWALD unterstützte aktiv die Kirchenaustrittsbewegung.²²

OSTWALD verweist darauf, wieviel Unheil durch Unwissen angerichtet wird. Dabei wird dieses Unwissen noch durch sich selbst entschuldigt. Der gute Wille reicht jedoch nach OSTWALD nicht aus: Es bedarf eines *Gewissens bezüglich des Wissens*.

Die Güter, die der Monist in seinem Leben verfolgt, sind allein "die *innere Ehrlichkeit* und das aus ihr entspringende *innere Glück*."²³

²⁰ Monistische Sonntagspredigt (=MS) 1 (Warum sind wir Monisten?), S. 8 (im Original gesperrt).

²¹ MS 95 (Die wissenschaftlichen Grundlagen der Ethik), S. 289.

²² Vgl. MS 53 (Kirchenaustritt).

²³ MS 1, S. 1.

²⁴ Die folgenden Ausführungen beruhen vor allem auf MS 95 (Die wissenschaftlichen Grundlagen der Ethik).

5.2.3.2.2 Das Verhältnis von Ethik und Wissen²⁴

Eine wissenschaftliche Ethik muß sich nach OSTWALD an den Ergebnissen der Wissenschaften orientieren, so daß sie sich in den Gesamtorganismus der Wissenschaften harmonisch einfügt.²⁵

In das Corpus der wissenschaftlichen Ethik müssen die Regeln, die sich in allen Ethiken übereinstimmend finden, integriert werden. Jedoch gibt es eine große Anzahl von Moralvorschriften, die verschieden sind. Sind die Divergenzen sehr groß, so beruht das nach OSTWALD darauf, daß sie sich aus einer veralteten dualistischen Epoche herübergerettet haben. Eine Prüfung aller Moralregeln anhand monistischer Prinzipien wird jedoch die Tauglichkeit einer Regel für eine wissenschaftliche Ethik erweisen.

Der Monismus erstrebt in der Ethik nicht eine Ausrottung des moralischen Gefühls, aber eine Lenkung und Dämpfung dieser Gefühle in einem vernünftigen Rahmen: Wie ein Benzinmotor nicht ohne die Explosion funktionieren kann, so wenig bringt die Explosion allein nutzbringende Energie hervor. Es bedarf einer minutiösen Konstruktion, die die gewaltigen Kräfte sinnvoll lenkt.

OSTWALD verwahrt sich gegen die Trennung der *deskriptiven* Wissenschaften von den *normativen* Aspekten einer Ethik: Viele Wissenschaften haben auch einen normativen Charakter. Sie schreiben Handlungen vor, die zu einem bestimmten Ziel erforderlich sind: So nennt die Logik die Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit ein Schluß korrekt wird. Solche hypothetischen Imperative sucht OSTWALD auch in der Ethik. Sie sollen die Mittel zu einem glücklichen Leben darlegen und haben damit keinen Zwangscharakter.²⁶

"Nicht aber eine 'Umwertung aller Werte' bedeutet diese monistische Ethik, sondern die sorgfältige Durchprüfung der vorhandenen ethischen Gedanken im Lichte der sozial-wissenschaftlichen Kritik, verbunden mit unnachsichtlicher Beseitigung aller Bestandteile unserer gegenwärtigen Morallehren, welche dieser Kritik nicht standzuhalten vermögen."²⁷

Der *energetische Imperativ* weist den allgemeinen Rahmen der Prüfung der Regeln sowie der Neuschaffung solcher. Dabei müssen aber auch die psychologischen und biologischen Gesetzmäßigkeiten berücksichtigt werden. Diese Ausführungen OSTWALDS legen die Bedeutung des Wissens für eine moralische

²⁴ Die folgenden Ausführungen beruhen vor allem auf MS 95 (Die wissenschaftlichen Grundlagen der Ethik).

²⁵ Im System der Wissenschaften findet sich die Ethik als "angewandte Soziologie": Ostwald (6), S. 169.

²⁶ Vgl. z. B. MS 14 (Liebet Euch untereinander), S. 106.

²⁷ MS 32 (Moral und Wissenschaft), S. 255.

Lebensführung dar. Es ist nach OSTWALD erstrebenswert, daß "die Moral des Volkes heute nicht mehr durch den Pastor, sondern durch den Lehrer bestimmt wird."²⁸

5.2.3.2.3 Das utilitaristische Gute

Ethisches Handeln bedeutet nach OSTWALD ein Handeln für eine größere Gruppe von Menschen. So kommt er zu der Gleichung "**ethisch (= gut) = sozial**".²⁹ Anders als die Religionen, die oft veraltete Wertvorstellungen mit dem Hinweis auf ein besonderes Wertempfinden (übernatürliche Offenbarung) rechtfertigen, erkennt der Monismus die Veränderlichkeit von Werten an. In Abhängigkeit von der gesellschaftlichen Situation verändern sich die Moralvorstellungen ständig. Dies beweisen Anthropologie und Kulturgeschichte. Wo bleibt da die Behauptung einer Wahrheit? "Wir müssen.. im allgemeinen sagen, daß als *gut* oder *ethisch hochstehend* zu jeder Zeit das bewertet wird, was die Mehrzahl des betreffenden Kulturkreises für wünschenswert oder nützlich für die *Allgemeinheit* hält."³⁰

Dem Monismus reicht nicht der gute Wille aus, um eine Handlung als wertvoll zu bezeichnen, sondern der Wert einer Handlung liegt vornehmlich in ihrem Nutzen. Zu einer sinnvollen, nutzbringenden Tätigkeit gehört jedoch ein Wissen um die korrekte Ausführung einer Tat, um die Effizienz des Handelns, um die Folgen der eigenen Tat.

"Wenn etwa bei langdauernder Dürre von zwei Vertrauensmännern des Volkes der eine Bittgänge veranstaltet, um vom Himmel den ersehnten Regen zu erleben, während der andere eine Brunnenanlage erbauen läßt, so steht der zweite nicht nur technisch, sondern auch ethisch höher..."³¹

In dieser utilitaristischen Kennzeichnung des Guten zeigt sich einerseits die Relativität der Werte, andererseits findet sich darin eine Ermunterung, nach eigenem Ermessen und nach bestem Wissen festzustellen, was tatsächlich dem Glücke entspricht. Diese Entscheidung darf nicht einer "eigensüchtigen Priesterschaft"³² überlassen werden. Da das Glück das oberste Ziel allen Handelns ist, muß das durch die Ungerechtigkeit anderer erzeugte Leiden als "Energievergeudung schlimmster Art"³³ angesehen werden.

²⁸ MS 32, S. 256. Im gleichen Tenor gegen eine Vormundschaft der Priester Ostwald (6), S. 172.

²⁹ MS 78 (Was ist gut?), S. 25, vgl. S. 27f.

³⁰ MS 78, S. 29.

³¹ MS 32, S. 252.

³² MS 78, S. 29.

³³ Vgl. MS 31 (Was kann der Monismus für den einzelnen tun?), S. 247.

Bei Interessenkonflikten kommt die Regel des *größten Glücks der größten Zahl* zur Geltung.³⁴

"Ethische Gesetze werden in der Gesellschaft im letzten Ende zu dem Zweck gegeben, um diese stabil zu machen und diejenigen Elemente aus ihr zum Verschwinden zu bringen, welche auf sie zerstörend wirken. Umgekehrt werden wir uns sagen, daß eine ethische Vollendung dort erreicht ist, wo alle einzelnen Betätigungen nicht nur dem einzelnen, der sie verrichtet, zugute kommen, sondern gleichzeitig für die Gesamtheit einen größeren oder geringeren Gewinn abgeben."³⁵

Ethische Sätze dienen der Einsparung von Energie. Es geht um die Vermeidung von Kämpfen. Diese werden gedanklich simuliert, die Stärkeverhältnisse werden kalkuliert und dementsprechend die Vereinbarungen getroffen. So ist etwa auf gesamtgesellschaftlicher Basis der Streik Energieverschwendung. Friedliche Vereinbarungen sind effizienter.³⁶

OSTWALD sieht ethisches Verhalten als in der Stammesgeschichte vorbereitet an. Dies zeigt er an den Elterninstinkten vieler Tiere. Die sozialen Verhaltensweisen der Tiere sind ihrem Lebensraum angepaßt und dienen dem gegenseitigen Nutzen. OSTWALD faßt alle diese Vorgänge als eine Optimierung der Energietransformation auf. Auch die oft als ethisches Ideal gepriesene Liebe ist nur ein Instinkt gewordenenes moralisches Bedürfnis:

"Haben wir die sozialen Lebensnotwendigkeiten so vollkommen in uns aufgenommen, daß wir sie instinktmäßig ausüben, so haben sie eben dadurch den Charakter der Liebe erworben."³⁷

5.2.3.2.4 Ethik im Verkehr der Völker

Die folgenden Ausführungen beruhen auf zwei Kriegspredigten (20 und 22) OSTWALDS, die in einem gewissen Gegensatz zu den pazifistischen Sonntagspredigten der Vorkriegszeit stehen:

In den internationalen Beziehungen sind die Völker noch auf einer sehr primitiven Stufe der Ethik, die in den zwischenmenschlichen Beziehungen längst überwunden ist. Hier findet sich kein Ausgleich der Interessen durch einen scheinbaren Machtkampf, der zu ethischen Absprachen führt, sondern hier wird der Kampf tatsächlich ausgetragen. Hier ist es für den ethisch Gesinnten unmöglich, auf seinem hohen Niveau zu verbleiben. Der ethisch niedrigere Gegner

³⁴ Explizit u. a. MS 13 (Der energetische Imperativ), S. 103.

³⁵ Kriegspredigt (=KMS) 20 (Ethik im Völkerleben), S. 310.

³⁶ Vgl. KMS 20, S. 313-316.

³⁷ MS 14, S. 112.

zwingt sein Niveau auf. So müssen etwa Gewalttaten durch Gewalttaten beantwortet werden.³⁸

Da jede Gemeinschaft zu einer stabilen Ordnung drängt, die weder durch einen durchgängigen Egoismus, noch einen durchgängigen Altruismus gewährleistet werden kann, bleibt als Bedingung für eine stabile Ordnung nur die Orientierung des Handelns am *sozialen Prinzip*.³⁹ Bezogen auf die Völkergemeinschaft bedeutet dies, daß einzelne Völker aufhören müssen, ihr Wohl auf dem Nachteil der anderen aufzubauen.

Obwohl er vor dem Krieg denselben als Kräfteverschwendung⁴⁰ bezeichnet hatte, scheinen OSTWALDS patriotische Tendenzen in seinen Kriegspredigten doch durch. So schreibt er: "Gelingt es..., die letzte auf Gewalt beruhende Welt-herrschaft, die *englische*, durch diesen Krieg zu zerstören, so folgt daraus ganz unmittelbar eine erhebliche Steigerung der Ethik zwischen den Staaten."⁴¹ Dazu bedürfe es einer Vereinigung der europäischen Völker, um eventuelle Unstimmigkeiten in Frieden zu regeln. Der Zusammenhalt sei durch die wirtschaftlichen Interessen gewährleistet. Die Führung dieser Vereinigung müßte *aus organisatorischen Gründen* Deutschland übernehmen. OSTWALD schließt diesen Gedanken folgendermaßen:

"Uns Deutschen aber ist die großartige Aufgabe gesetzt, auszuführen, was die großen Weltreligionen, der Buddhismus, das Christentum und der Islam vergeblich angestrebt haben, nämlich *das ethische Weltreich zu organisieren*."⁴²

5.2.3.2.5 Willensfreiheit

Im Gegensatz zum Kausalgesetz, nach dem auf gleiche Anfangszustände auch gleiche Folgen eintreten, hat der Mensch bei den Willensentscheidungen den Eindruck, daß die Handlungen je nach Entscheidung des Willens beliebig ausfallen können.

OSTWALD stellt zunächst den Kausalsatz in einem anderen Licht dar: Die Behauptung von 'gleichen' Zuständen sei unhaltbar: Die Welt schreitet ständig voran, dies lehrt die Thermodynamik, jede Situation ist neu. Allenfalls sei es er-

³⁸ Vgl. KMS 22 (Die Bedingtheit der Ethik), S. 348f.

³⁹ KMS 22, S. 352.

⁴⁰ "Wenn wir heute mit stets wachsendem Erfolg... uns um den allgemeinen Frieden bemühen, dann ist das durchschlagende Moment nicht etwa das christliche Gebot des Friedens... sondern die Einsicht, welch eine ungeheure Vergeudung von Energie nicht nur im Kriege selbst liegt, sondern auch schon in der Aufrechterhaltung des bewaffneten Friedens." (MS12 (Das Güteverhältnis), S. 95) - Ebenso Ostwald (7), S. 114.

⁴¹ KMS 20, S. 318.

⁴² KMS 20, S. 319.

laubt, von *ähnlichen* Zuständen zu sprechen. In ähnlichen Situationen sucht die Wissenschaft die entscheidenden Kriterien heraus, die zu bestimmten (ähnlichen) Folgezuständen führen. Die Auffindung der entscheidenden Kriterien stellt jedoch immer nur eine Auswahl des gesamten Komplexes dar. Nicht alle wirklichen Gesetze sind bereits gefunden. Die Behauptung einer durchgängigen Determiniertheit allen Geschehens ist darum bei dem gegenwärtigen Stand der Wissenschaft nicht beweisbar.

Jedoch ist das Kausalgesetz als ein *Idealgesetz* erforderlich zur Ausrottung aller *Metaphysik* : "Denn die Annahme der durchgängigen Gültigkeit des Kausalitätsgesetzes ist ja das Mittel, uns von allem Aberglauben und aller Offenbarungslehre zu befreien und das Naturgeschehen als durchgängig 'natürlich' aufzufassen."⁴³

Ist nun der Mensch wie eine Maschine, die zwangsläufig ihre Bewegung ausführt? OSTWALD stellt den Menschen als durch ein *Netzwerk* von Einzelgesetzen determiniert dar, das eine hohe Variationsbreite an Handlungen erlaube. Trotz dieser Determination ist die *Verantwortlichkeit* des Menschen - der einzige Gesichtspunkt, der nach OSTWALD an der Willensfreiheit wirklich interessiert⁴⁴ - nicht in Frage gestellt.

Zunächst führt der Gedanke der Willensdetermination nicht zu einer Inaktivität des Menschen. Der Mensch wird z. B. aufstehen und essen, um sich die Unlust des Hungers zu vertreiben und die Lust an der Arbeit und allerlei Kurzweil zu verschaffen. Schon diese Tatsachen zeigen, daß der Mensch in die Zukunft blicken und dieselbe nach seinen Wünschen gestalten kann.

In dieser Fähigkeit der Zukunftsvergegenwärtigung liegt nach OSTWALD der Vorsprung des Menschen gegenüber der anorganischen Natur und gegenüber Maschinen. Diese werden nämlich allein durch vorhergehende Zustände determiniert. Der Mensch hingegen kann seine Zukunft planen. Zu einem optimalen Planen bedarf es aber wiederum eines Wissens. Je genauer das Wissen, umso besser die Übereinstimmung der angestrebten Handlung mit ihrem Resultat.

Die *Erfahrung* von ähnlichen Fällen und deren Erinnerung wird die Disposition des Individuums beständig ändern, so daß es neuen Situationen mit ständig veränderten Erwartungshaltungen begegnet.

Dieses Wissen um die normalen Abläufe kommt uns zugute, wenn wir unsere Handlungen planen. Wir stellen uns dabei bestimmte (zukünftige) Handlungen

⁴³ MS 29 (Willensfreiheit I), S. 231. Vgl. zum Thema MS 30 (Willensfreiheit II) und KMS 1 (Willensfreiheit IV).

⁴⁴ explizit KMS 1 (Willensfreiheit IV), S. 13f.

nebst den aus ihnen resultierenden Konsequenzen vor. Anhand dieser Vergegnwärtigungen potentieller Folgen treffen wir unsere Entscheidungen:

"In solcher Beziehung ist unser Wille frei."⁴⁵

Die Bedingung dieser Freiheit ist jedoch, daß man auch wirklich über das Wissen verfügt, das eine Gestaltung der Zukunft erst ermöglicht.

5.2.4 Eine zusammenfassende Betrachtung der ethischen Aspekte der Energetik

"Vergeude keine Energie, aber verwerte sie!" Diese im Anklang an KANTS fundamentalen Satz der Ethik als *energetischer* Imperativ bezeichnete Aufforderung sieht WILHELM OSTWALD als einen trefflichen Leitfaden unseres Handelns an.

Auf den ersten Blick ist dieser Imperativ ausgesprochen farblos. Er besagt ja weder, *daß* gehandelt, noch *was* getan werden soll. Ist der energetische Imperativ also ein Leitfaden auch für die Untätigkeit?

Die Färbung der Begriffe 'vergeuden' und 'verwerten' gibt Auskunft darüber, was der Autor mit seinem Imperativ andeuten will: ebenso wie es bei Maschinen um eine Leistungssteigerung geht, so soll auch der Mensch seine Tätigkeiten effizient gestalten. Ein Nichtstun widerspricht dem energetischen Imperativ insofern, als die für die menschlichen Basisfunktionen erforderliche Energie nutzlos, d. h. ohne eine meßbare Leistung vergeht. Der energetische Imperativ fordert also auf, *daß* gehandelt wird.

Was aber soll getan werden? In dieser Hinsicht läßt sich aus dem energetischen Imperativ nichts entnehmen. Der Begriff 'verwerten' legt zwar das Vorhandensein eines Wertes oder Nutzens nahe, besagt aber nicht, worin dieser besteht. Diese Unzulänglichkeit zeigt schon auf, daß der energetische Imperativ für sich allein niemals bestimmte Handlungsweisen rechtfertigen kann. Seine Bandbreite ist zu unbestimmt.

OSTWALD kann den energetischen Imperativ aus diesem Grunde auch nur als einen wesentlichen Bestandteil *im Rahmen einer bestimmten Weltanschauung* plausibel machen. Diese ist eine an den Naturwissenschaften orientierte wissenschaftliche Weltauffassung, die einen enzyklopädischen Wissensbegriff vertritt: Alle Einzelwissenschaften (einschließlich der Gesellschaftswissenschaften) müssen sich einem Wissenschaftscorpus widerspruchsfrei einfügen. Allen Wissenschaften ist ihr Bezug auf die energetisch beschreibbare Wirklichkeit gemeinsam. Hier gibt es nichts Absolutes und nichts Übernatürliches.

⁴⁵ MS 30, S. 240 (im Original gesperrt).

Was aber soll getan werden? Im Verzicht auf das Absolute wird die Relativität deutlich: Menschliches Handeln hat einen Bezug nur auf die Wünsche und Ziele von Individuen. Alle menschlichen Bestrebungen aber können nach OSTWALD als die *Suche nach Glück* gekennzeichnet werden.

Diese individualistische Ethik ist nur scheinbar asozial. Jeder einzelne wird zunächst feststellen, daß eine hemmungslose Befriedigung der eigenen Wünsche, ein Egoismus, nicht zu dem angestrebten Ziel führt. Die Rivalitäten werden zumeist verhindern, daß selbst nur ein Bruchteil des angestrebten Glücks erlangt wird. Auch der Altruismus ist jedoch keine Lösung für gesellschaftliche Konflikte: wer ihn nämlich unterläuft, bereichert sich auf Kosten der anderen. Dies bereitet Konflikte.

Allein das *soziale Prinzip* kann nach OSTWALD Abhilfe schaffen. Es handelt sich dabei um ein utilitaristisches Prinzip, das den höchsten Nutzen für die höchste Zahl bezweckt. Dabei wird der Nutzen zunächst nicht nach arithmetischen Verhältnissen gemessen, sondern dem Stärkeren wird ein größerer Nutzen zugebilligt. Es handelt sich um einen Scheinkampf: die Kräfte werden nur geschätzt, nicht jedoch auch handgreiflich gemessen. Dieses Prinzip zeigt sich nach OSTWALD auf einer primitiven Ebene in der Vermeidung von Streiks zugunsten von Absprachen, in Friedensverträgen anstelle von militärischen Aktionen. Auf der innergesellschaftlichen Ebene sind die sozialen Verhaltensweisen meist so verinnerlicht, daß sie instinktmäßig ablaufen: Das Wissen um die Notwendigkeit der ethischen Verhaltensweisen für den Fortbestand einer stabilen Gesellschaftsordnung ist verinnerlicht, und deshalb werden sie nach OSTWALD geübt. Selbst die Liebe zu den Mitmenschen ist ein solches instinktives Verhalten. Dabei ist sie aber auch eine große Quelle des Glücks: Die Verbreitung von Glück ist ein dauerhaftes Glück, das nur durch die schöpferische Gedankentätigkeit (vor allem des Wissenschaftlers) zugunsten der Menschheit übertroffen wird.⁴⁶

"So kann der Mensch auf keine Weise besser für sich selbst sorgen, als indem er in möglichst weitem Umfange für Andere sorgt. Hier fließen die meist unbeußt empfundenen Quellen der großen Thaten, durch welche der Einzelne sich Vielen auf einmal segensreich erweisen kann, und in der hierbei entstehenden gewaltigen Erweiterung des eigenen Selbst liegt die Ursache für das Gefühl höchsten Glückes, das dem leuchtet, dem eine solche That gegeben ward."⁴⁷

⁴⁶ Vgl. MS 1, S. 2.

⁴⁷ Ostwald (2), S. 457.

In allen diesen Vorgängen sieht OSTWALD auch eine Auswirkung des Zweiten Hauptsatzes der Thermodynamik: nur diejenige Verhaltensweise hat auf die Dauer eine Aussicht ausgeübt zu werden, deren energetische Effizienz relativ am höchsten ist. Hier findet sich gleichsam ein evolutionärer *Selektionsdruck* vor.

OSTWALDS Schilderung einer vorsozialen Ordnung, die er am Verhalten der Staaten zueinander exemplifiziert, ist ja keineswegs originell. HOMERS Kyklopen, der Mythos in PLATONS 'Protagoras', die Naturzustände bei HOBBS und LOCKE dienen neben anderen Beispielen der Beschreibung des gleichen Tatbestandes: *eine Optimierung des Eigennutzens ist nur durch eine Optimierung des gesellschaftlichen Nutzens zu erreichen*.

Der Mensch erstrebt nicht das Glück, sondern ein maximales Glück. Hierin liegt die Tendenz der Optimierung.

Was hat nun die *Thermodynamik* hiermit zu tun?

Die Steigerung der Effizienz energetischer Vorgänge wird in der organischen Welt durch den Selektionsdruck bewirkt.

Der Mensch seinerseits ist bemüht, seine Maschinen möglichst effizient zu konstruieren. Ist aber sein *ganzes* Leben ein Kampf gegen das Dissipationsgesetz? Fraglos sind viele gesellschaftliche Vorgänge, die einer Reibungsreduzierung dienen, 'energetisch' beschreibbar. Ebenso kann man die individuelle Glücks- und Nutzenoptimierung als Effizienz 'energetisch' beschreiben. Es erscheint aber unmöglich, Nutzen und Glück objektiv zu quantifizieren. Nutzeffizienz ist nämlich ein relativer Begriff. Was dem einen als Nutzen gilt, braucht der andere nicht zu akzeptieren. So ist etwa OSTWALDS Verdikt 'nutzloser' Wissenschaften nur aus seinem enzyklopädischen Wissensbegriff zu verstehen. In gewisser Weise ebenso das Verdikt der Religionen, obgleich OSTWALD die Religionen vor allem deshalb ablehnt, weil sie mit der Hoffnung auf ein besseres Jenseits den Menschen in seinem Streben nach Glück betrügen.

Da nun die Überlegenheit eines gewissen Nutzenbegriffes nicht bewiesen, allenfalls konventionell festgelegt werden kann, ist die parallele Entwicklung mehrerer Nutzensteigerungen nicht ausgeschlossen, was jedoch irgendwann zu sozialen Spannungen führen kann. Es wird sich dann der Nutzenbegriff durchsetzen, der von der Mehrzahl der Individuen als ihrem Glücke förderlich anerkannt wird. Es handelt sich **nicht** um den wirklich überlegenen Nutzen, da ein solcher absolut nicht zu bestimmen ist.

OSTWALD gründet seine Ausführungen zu einer wissenschaftlichen, weltweit allgemein anerkannten Ethik auf die durchgängige Gesetzlichkeit allen Geschehens. Die Thermodynamik weist den Rahmen der Entwicklung hin zu dieser

Ethik, wobei die Einzelwissenschaften einen genaueren Aufschluß über die Inhalte der Normen geben .

Es besteht aber a priori kein Grund, eine solche Ethik überhaupt zu wollen. OSTWALDS Ideal des größten Glücks der größten Zahl (so unbestimmt dieser Begriff naturgemäß ist) ist eine ethische Entscheidung, die die Transformationseffizienz *gesamtgesellschaftlich* sieht, obgleich eine gesamtgesellschaftliche Energiebilanz des Glücks in Zahlenwerten nicht möglich ist. Die Geschichte hat aber gezeigt, daß es auch einzelnen Gesellschaftsgruppen möglich ist, ihre Wertvorstellungen zu oktroyieren, ihren Nutzen zu steigern. Solche Gesellschaftsordnungen können über Jahrhunderte das Glück bestimmter Bevölkerungsschichten gewährleisten. So hat früher die Sklaverei fraglos die Effizienz und den Nutzen für manche Schichten erhöht. Dennoch verurteilen wir sie heute.

Die Entscheidung für eine langfristig beständige Gesellschaftsform bietet insofern eine höhere energetische Effizienz, als *jedes* Individuum in einem weiten Rahmen seinen Bestrebungen nachgehen kann. Womöglich hat auch nur eine solche Ethik langfristig eine Überlebenschance. Dennoch bleibt sie eine *Konvention* . Nichts spricht von der Seite der Thermodynamik gegen eine Verabsolutierung von Einzelinteressen.

Der energetische Imperativ kann keine Ethik begründen, er setzt sie voraus. Die Thermodynamik erlaubt eine Beschreibung *jedes* Vorganges in Hinsicht auf einen Nutzen. Was aber in menschlichen Handlungen als Nutzen zählt, beruht auf einer ethischen Entscheidung.

Der Wert des energetischen Imperativs tritt erst dann zu Tage, wenn man sich zu der wissenschaftlichen Weltanschauung OSTWALDS bekannt hat: Nicht überpersönliche Instanzen bestimmen die Zielsetzung des eigenen Lebens, sondern man muß sich selbst befragen: was willst *du* erreichen und wie erreichst *du* es mit dem geringsten Aufwand? Diese rationale Fragestellung, die die Eigenverantwortlichkeit deutlich macht, kann fraglos eine Zielstrebigkeit und damit eine Effizienz des persönlichen Handelns herbeiführen, die allerdings auch schon von PLATON empfohlen wird, der bekanntlich von der Thermodynamik nichts wußte.

Zweifellos sind unter dieser Fragestellung aber auch Handlungen möglich, die der erfolgreichen und damit reibungslosen Unterdrückung anderer dienen. Das Glück am Glück anderer kann dies - so dürfen wir OSTWALD verstehen - verhindern, vor allem aber die Furcht vor glücksmindernden potentiellen Konflikten. Der eigentliche Grund dürfte aber tiefer verwurzelt sein. Er liegt kaum in energetischen Erwägungen, vielleicht nicht einmal in sonstigen utilitaristischen Überlegungen.

Das Pathos, das in der Betonung der Übereinstimmung von Naturgesetzen mit den sittlichen Verhaltensweisen liegt, scheint aus den genannten Gründen unverständlich. Vielmehr liegt im Rekurs auf die Thermodynamik eine unnötige Belastung des Gedankengangs, der durch sie nicht gewinnt.

Das menschliche Handeln ist fraglos determiniert. Die Thermodynamik spielt in den Einzelvorgängen eine Rolle. Ob aber auch die Gesamtheit des menschlichen Lebens und die gesamte Kulturentwicklung unter dem Aspekt der (energetischen) Steigerung des gesamtgesellschaftlichen Glücks zu sehen ist, erscheint keineswegs zwingend, sondern eher fraglich. Aber selbst wenn dies so wäre, könnte man aus diesem Sachverhalt keine normativen Schlüsse ziehen.

Vielmehr drängt sich die Vermutung auf, daß unter dem Eindruck eines Wissenschaftsoptimismus und eines unbestimmten Utilitarismus der energetische Imperativ zu einer Ersatzreligion geworden ist, die zum Aufbruch in eine neue Zeit aufruft. Jeder muß ihm folgen, weil er angeblich nicht anders kann, wenn er nur die dualistischen Relikte von sich wirft.

Die schlimmste Sünde in der monistischen Welt ist die *Sünde wider den energetischen Imperativ*.⁴⁸

OSTWALDS Energetik ist somit weniger eine Ethik als eine Weltanschauung. Durch die Verwebung des utilitaristischen Gedankengangs mit thermodynamischen, angeblich zwingenden Gesetzmäßigkeiten wird eine scheinbare Objektivität herbeigeführt. Es fehlt aber eine wirkliche Erläuterung zu den Grundbegriffen einer utilitaristischen Ethik: zu Lust und Glück, zu Nutzen und Nutzensteigerung. Auf diese Punkte hätte OSTWALD seine Aufmerksamkeit lenken müssen.

Zusammenfassend möchte ich BOLTZMANNs Kommentar zu OSTWALDS Glücksformel auf die energetische Ethik *insgesamt* anwenden:

"Nun kann aber doch unmöglich das Wesen der Energetik darin bestehen, daß man überall das Wort Energie anhängt, gleichgültig, ob dieses Wort, das in der Physik einen ganz bestimmten Sinn hat, hinpaßt, oder nicht."⁴⁹

⁴⁸ Vgl. MS 13, S. 100.

⁴⁹ Boltzmann (5), S. 235. Ostwald bestimmte die Größe des Glücks in einem Aufsatz von 1905 als $E_2 - W_2$, wobei E die freiwillige und erfolgreiche Energieaufwendung bezeichnet, W die mit Widerwillen aufgebrauchte. Von dieser scharf angegriffenen Formel scheint Ostwald aber in seinen späteren Werken abgekommen zu sein.

5.3 EDUARD MAY

Der Biologe EDUARD MAY¹ (1905-1956) hat sich kurz vor seinem Tode in einem 1956 erschienenen Buch mit Gedanken getragen, die eine durchaus ethische Relevanz haben. Das Buch trägt den Titel *Heilen und Denken* und stellt eine Untersuchung der Beziehung zwischen Fragen der Erkenntnis und des Handelns, insbesondere des medizinischen Heilens, dar. Trotz der moralisierenden Tendenz (MAY plädiert für ein besseres Verhältnis zwischen Arzt und Patient) enthält das Buch so zahlreiche philosophische Fragestellungen, daß seine Behandlung in diesem Rahmen durchaus lohnend scheint.

Den Angelpunkt von MAYs Darlegungen bildet das Verhältnis von psychischen und physiologischen Vorgängen, in MAYs Worten: das Verhältnis von *Psyche und Soma*. Da das Buch - wie andere Werke MAYs auch - sehr gehaltvoll ist, muß hier eine Beschränkung auf die für das genannte Verhältnis relevanten Erörterungen erfolgen. So werden vor allem die interessanten und die Ausführungen belegenden medizin- und wissenschaftshistorischen Tatbestände nicht referiert.

5.3.1 Die Forschungsgrundsätze der modernen Naturwissenschaft

Jeder moderne Wissenschaftler macht drei schwerwiegende Voraussetzungen für seine Forschung. Die Behauptung, daß es allein die Erfahrung ist, die die Forschung vorantreibt, ist unzutreffend. Die Voraussetzungen sind:

- Jeder Vorgang ist kausal determiniert durch Ursachen und Bedingungen; dabei geht die Reihe der Ursachen oder Ursachenkomplexe bis in die unendliche Vergangenheit zurück.
- Ursachen oder Bedingungen sind allein im räumlich-materiellen Bereich zu finden. Grundsätzlich nicht sinnlich wahrnehmbare Faktoren sind ausgeschlossen.
- Keine Ursache gilt als *ontische Letzttheit*, sondern wird analysiert und in weitere, sie konstituierende Ursachen aufgespalten.²

MAY gibt zu, daß diese drei Thesen in der *ontologischen* Formulierung wo-

¹ Eduard May war der Begründer und erste Herausgeber der Zeitschrift 'Philosophia Naturalis'.

² Heilen und Denken, S. 53-57. May gesteht zu, daß dieser Grundsatz nicht restlos erfüllbar ist, d.h. irgendwann muß eine letzte Ursache durch Konvention angenommen werden. Es ist aber wichtig, daß dies so spät wie möglich geschieht und nicht etwa bei der Ursache "Krankheitsstoffe" keine weitere Untersuchung mehr erfolgt.

möglich unzutreffend sind, jedoch sind sie durchaus als *methodische Forderungen*, als *Forschungsprinzipien* aufzufassen. Der Betolung dieser Prinzipien unter Verzicht auf metaphysische Systeme verdankt die moderne Wissenschaft ihren Erfolg:

*"Der kausalanalytischen Forschung mitsamt der mechanistischen Theorienbildung verdankt die ganze Naturwissenschaft und mit ihr die Medizin ihren märchenhaften Aufstieg."*³

5.3.2 Folgen des ontologisch verstandenen naturwissenschaftlichen Materialismus

Wenn die methodischen Forschungsprinzipien ontologisch verstanden werden, wenn der Mensch als ein Bündel von physikalisch-chemischen Prozessen aufgefaßt wird, so kommt ihm keine besondere *Würde* zu. Die Ehrfurcht vor dem Menschen wird zu einem bloßen Irrtum verklärter, unwissenschaftlicher Menschen. Der Mensch soll allein nach seinem Nutzeffekt bewertet werden, ethische Prinzipien sind nicht anwendbar.

In dieser Kritik sieht MAY "einen beträchtlichen Wahrheitskern".⁴ Er beschränkt die Kritik jedoch in der Hinsicht, daß es nicht allein die materialistische Weltauffassung sei, die zu einer verächtlichen Haltung dem Menschen gegenüber führe. Auch die Überbevölkerung unserer Zeit, die zu einem verstärkten Wettbewerb führt, stellt das Individuum als jederzeit ersetzbar - und damit relativ wertlos - bloß.

Die genannte Kritik kann mit dem Schlagwort *Verlust der Ganzheit* charakterisiert werden. Die Wissenschaft sieht den Menschen als ein Aggregat von Teilen an. Jedoch ist nach MAY das Ganze *mehr* als seine Teile. So kann in der Medizin die Krankheit nicht als eine Abweichung von einer bestimmten Norm (beispielsweise des Urinspiegels) angesehen werden. Das beweist sich an der Beziehung zwischen einem (guten) Arzt und seinem Patienten. Hier geht es auch nicht allein um die Wiederherstellung eines krankhaften Erscheinungsbildes, sondern der Patient ist als Ganzes krank, er bedarf einer gesamtheitlichen Behandlung, bei der nicht zuletzt Vertrauen erforderlich ist.

Um sogleich dem Einwand zuvorzukommen: es geht MAY keineswegs um eine sentimentale Betrachtung. Er selbst schrieb das Buch im Angesicht einer unüberwindlichen Krankheit, die ihm wohl besonders vor Augen führte, daß der

³ Heilen und Denken, S. 46. Alle folgenden Seitenzahlen beziehen sich auf dieses Buch.

⁴ S. 61.

Mensch sich nicht bloß als aus einem materiellen Körper bestehend versteht. Der Mensch ist vielmehr ein "*psychophysisches* Wesen"⁵.

5.3.3 Der Mensch als psychophysisches Wesen

Der Naturwissenschaftler MAY versucht nicht, den Glauben an eine immaterielle Seele wieder aufleben zu lassen. Jedoch glaubt er, daß die kausalmechanistische Wissenschaft dem *Ganzen* des Lebens zumindest heute noch unverstündig gegenübersteht; womöglich ist es aber überhaupt nicht möglich, die Gesamtheit der psychischen Vorgänge auf physiologische Gesetzmäßigkeiten zurückzuführen. Der Mensch kann sich mit der bloßen Materialität seines Daseins nicht vertraut machen:

"*Erlebt* dieser doch in einer ganz unmittelbaren Weise den 'Einfluß' des Seelischen aufs Körperliche, wenn beispielsweise die *Angst* den Schweiß aus den Poren, die *Scham* das Blut in die Wangen treibt, wenn der *bloße Gedanke* an die Geliebte das Herz höher schlagen läßt..."⁶

Aufgrund der wissenschaftlich sanktionierten *Überschätzung des Soma* und der *Vernachlässigung der Psyche* (wie MAY⁷ es ausdrückt) kommt es zu einer gewissen Unzufriedenheit mit der Naturwissenschaft, zu der Ansicht, daß die Wissenschaft nicht allwissend sei. Diese Unzufriedenheit zeigt sich etwa im Vertrauen auf Naturheiler und in der Betonung einer (wissenschaftlich gesehen meist überflüssigen) 'natürlichen' Ernährungsweise, wobei die Begründung für dieses Vertrauen zumeist mit wissenschaftlichen Argumenten erfolgt.

MAY weist drei Aporien auf, die ein Pendant der materialistischen Weltauffassung sind:

- Die Wissenschaft betrachtet '*den*' Menschen, der ihr in den Individuen nur unvollkommen gegenübersteht. Dies ist die Aporie zwischen der Allgemeinheit und dem Individuellen.
- Die (ontologisch verstandene) materialistische Weltauffassung hat große Erfolge und Leistungen gezeitigt. Die aus ihr folgende Vernachlässigung der Psyche wird aber als unbefriedigend und unzureichend empfunden.
- Man vertraut der Wissenschaft nur in gewissen Grenzen. Jedoch auch das Mißtrauen wird wissenschaftlich gerechtfertigt. Wissenschaftlichkeit ist unumgänglich für jede Begründung.

⁵ S. 67.

⁶ S. 68.

5.3.4 Der psychophysische Parallelismus als methodisches Forschungsprinzip

Da es unbestreitbar ist, daß es zu vielen psychischen Vorgängen ein physiologisches Korrelat gibt, ist von vielen Naturwissenschaftlern ein psychophysischer Identismus behauptet worden. Bei dem gegenwärtigen Stand der Wissenschaft ist diese Behauptung nach MAY jedoch nicht beweisbar. Ebenso spekulativ ist die Behauptung, daß die höheren psychischen Vorgänge überhaupt keine physiologische Entsprechung aufwiesen. Diese Behauptung ist methodisch unbrauchbar: "Es ist gar nicht abzusehen, was hier die biochemische Forschung in Zukunft noch alles zutage fördern mag und welche Möglichkeiten sich für die medikamentöse Behandlung gerade auch solcher Geisteskrankheiten ergeben können, von denen man heutzutage nur gar zu gern glaubt, daß ihre Ursachen ausschließlich psychischer Natur seien und ihre Heilung lediglich auf einem psychotherapeutischen Wege stattfinden könne."⁸

MAY unternimmt daraufhin eine Untersuchung der verschiedenen Auffassungen von der Seele-Leib-Beziehung.

5.3.4.1 Das Ungenügen des Identismus

Es ist das große Verdienst SIEGMUND FREUDS, gezeigt zu haben, "daß es möglich ist, ein gestörtes Seelenleben auf *seelischem* Wege wieder in Ordnung zu bringen."⁹

Diese Erkenntnis ist umso wertvoller, als manche Ärzte glaubten, daß alle psychischen Krankheiten eine somatische Grundlage haben und eine Heilung nur durch eine Korrektur der letzteren möglich sei.

Selbst diejenigen Ärzte aber, die von der Bedingtheit aller psychischen Erkrankungen durch somatische Einflüsse überzeugt sind, zeigen in ihrem Verhalten zu den Patienten, daß auch sie an eine psychische Beeinflussung der Psyche glauben und manche sogar an eine psychische Beeinflussung des Körpers. Dies zeigt sich einerseits in dem schon immer erfolgten Versuch der Ärzte, das Vertrauen der Patienten zu gewinnen, um die Heilung zu ermöglichen oder zumindest zu beschleunigen, andererseits in der (etwas moderneren) Anerkennung eines psychosomatischen Krankheitsbefundes.

Der Identismus ist in der medizinischen Praxis folglich in Strenge nicht durchführbar, wenn man nicht wertvolle Heilungserfolge aufgeben will.

Jeder Mensch erlebt sich als eine psychophysische Einheit. Eine wissen-

⁸ S. 80f.

⁹ S. 85.

schaftliche Erforschung derselben ist aber nicht möglich: es bedarf einer methodischen Trennung in einen psychischen und einen physiologischen Teil:

"Die Problematik oder besser *Aporetik des Leib-Seele-Problems* ist eben darin gelegen, daß sich die unzweifelhaft vorhandene Leib-Seele-Einheit zwar »konstatieren«, aber nicht »erforschen« läßt, vielmehr beim forschenden Vorgang das Ganze in einen physischen und einen psychischen »Anteil« zerfällt, wobei die Kausalanalyse und der parallelistische Aspekt als unbedingt notwendige methodische Momente auf den Plan treten."¹⁰

5.3.4.2 Die Unmöglichkeit eines Interaktionismus

Wir stellen an uns ständig eine *Wechselwirkung* zwischen psychischen und physiologischen Vorgängen fest. So führt etwa die Einnahme von Rauschmitteln zu einer Veränderung der seelischen Erscheinungen, einschneidende Gemütsbewegungen führen zu körperlichen Erscheinungen.

In der Wissenschaft ist es gelungen, wenn nicht die Identität, so aber doch die *Parallelität* von psychischen und physiologischen Vorgängen zu beweisen. Für die Wissenschaft sind diese Wechselbeziehungen aber nur dann erforschbar, wenn den psychischen Erscheinungen eine somatische Grundlage unterlegt werden kann: "Nur innerhalb des Physischen, nur im Rahmen der materiellen, der raum-zeitlichen-energetischen Prozesse, lassen sich ohne Not und ohne mit dem Energieprinzip in Konflikt zu geraten, Kausalverknüpfungen vornehmen, und dies ist ja auch der Grund, weshalb sich, wie wir schon... ausführten, gerade auf dem Boden der strengen Wissenschaft der psychophysische Parallelismus sozusagen ganz von selbst einstellte."¹¹

Der psychophysische Parallelismus ist ein methodisches Postulat; anzustreben ist eine möglichst umfangreiche Reduktion des Psychischen auf Physiologisches.

Übertragen auf die medizinische Praxis erfordert die methodische Anerkennung des Parallelismus "*eine Ergänzung der klassischen Methodik im Sinne einer stärkeren Berücksichtigung der Psyche*."¹²

¹⁰ S. 93f.

¹¹ S. 89.

¹² S. 94.

5.3.5 Medizin und Ethik

Besonders der Arzt ist in seinen Handlungen an eine Abwägung seiner Entscheidungen gebunden. Er kann sich niemals allein an gesetzliche Richtlinien halten, sondern muß stets sein Gewissen befragen: "Gesetz, Regel und Verordnung können immer nur den äußeren Rahmen bilden; Verantwortung und Entscheidung liegen allemal beim Einzelnen."¹³

Der unausweichliche Konflikt liegt nicht zuletzt darin begründet, daß Gesetzeswerke immer nur vorläufig sind und stets geändert werden.

MAY gibt unter anderem das Beispiel der *Euthanasie*. Das Gewissen des Arztes wird sowohl schuldig, wenn er einen Leidenden erlöst, wie wenn er ihn gesetzmäßig am Leben erhält und sein Leiden verlängert. Das gleiche gilt für das *Belügen* des Patienten und die *Schwangerschaftsunterbrechung*.

Die unausweichliche Schuldverstrickung führt auf die Frage nach den Gründen für ärztliches Heilen schlechthin. "Es liegt.. einem naturalistischen Denken die Annahme nahe, daß der aus Selbsterhaltungstrieb um seine Gesundheit besorgte Mensch den Heilkundigen auf den Plan gerufen und dieser nun im Interesse *seiner* Selbsterhaltung aus der Not des Kranken Kapital geschlagen habe."¹⁴

MAY hält diesen Gedanken für unzureichend, weil er keine Rechtfertigung des Strebens nach Selbsterhaltung geben kann. Jene könne nur in der Antwort auf die Frage nach dem *Sinn des Lebens* bestehen. Jede Bemühung eines Arztes wird nach MAY erst dann verständlich, wenn man den *Fortbestand der Menschheit* als selbstverständlich erstrebenswert voraussetzt: Keine Begründung des ärztlichen Handelns kommt nach MAY um die Anerkennung von *Caritas* und *Humanitas* herum, wenn sie nicht bloß *Motive*, sondern Gründe vorbringen will. Die Stimme des Gewissens treibt uns alle zum Helfen und Heilen, sie wird "als etwas Ursprüngliches, Letztes, Unhintergebares und Sich-selbst-rechtfertigendes"¹⁵ empfunden. Hier tut sich nach MAY die Tiefe und das Dunkel des menschlichen Daseins kund.

¹³ S. 117.

¹⁴ S. 127.

¹⁵ S. 129.

¹⁶ Aus Hölderlins "Die Heimat", zitiert bei May, S. 146.

5.3.6 Die existentielle Chance der Krankheit

"Denn sie, die uns das himmlische Feuer leih'n,
die Götter, schenken heiliges Leid uns auch,
Drum bleibe dies---,"¹⁶

Die Erfolge der Medizin in den letzten Jahrzehnten lassen die Erwartung einer Welt ohne Krankheiten als möglich erscheinen. "Aber je mehr wir uns in dieses Idealbild hineindenken, ... umso größer ist das Erstaunen, mit dem wir plötzlich feststellen, daß uns vor einer solchen *absoluten* und *vollkommenen* Geborgenheit grausen würde."¹⁷ Alle menschlichen Tätigkeiten gehen im Grunde auf ein sorgenfreies Leben für eine mehr oder weniger große Zahl von Menschen. Was tun wir, wenn der Idealzustand erreicht ist?

Der Wert der Gesundheit und anderer hoher Güter liegt in ihrer Bedrohtheit, ihrer Nichtselbstverständlichkeit. Die Grausigkeit des Idealzustands ist im Verlust der Werthaftigkeit begründet, eine solche Welt hätte, "so paradox es auch klingen mag, *ein wesentliches Element ihrer Heilseins* eingeüßt".¹⁸

Die Krankheit und das Leid überhaupt gehören zur Welt hinzu, jene ist ein Gut, insofern sie den Wert der Gesundheit vor Augen führt und zu einem wertvolleren Leben führen kann:

"Denn die Krankheit und gerade die schwere Krankheit ist es, die unter günstigen Voraussetzungen eine ungemein formende und umformende Wirkung ausüben und den von ihr Bedrohten zur Besinnung bringen, aufrütteln und aus der Uneigentlichkeit herausführen kann."¹⁹

5.3.7 Eine Stellungnahme zu MAYS Ausführungen

MAYS eindrucksvolle Ausführungen zielen auf eine Beschränkung der Perspektive des naturwissenschaftlichen Weltbildes. Er distanziert sich zwar von dem Versuch, die naturwissenschaftliche Methode in ihrer Bedeutung als Idealtyp menschlichen Forschens zu verkleinern, doch stellt er völlig zu Recht dar, daß gewisse Zweifel an der letzten Überzeugungskraft und Vollständigkeit der rein materialistischen, naturwissenschaftlichen Weltanschauung geboten sind. MAY betont, daß die impliziten Forschungsgrundsätze der Naturwissenschaften zu großen Erfolgen geführt und unbezweifelbare Resultate hervorgebracht

¹⁶ Aus Hölderlins "Die Heimat", zitiert bei May, S. 146.

¹⁷ S. 134.

¹⁸ S. 139.

¹⁹ S. 141f.

haben. Dennoch stellt sich der Verdacht ein, daß der Naturwissenschaftler den Umfang seines Wissens überschätzt und wichtige Bereiche des menschlichen Lebens außer Acht läßt. Seine existentielle Betrachtung zeigt MAY, daß viele Fragen offen bleiben und sich gleichsam aporetisch verschließen. Er weist auf, daß sich aus der Unverträglichkeit unserer Wünsche und unseres Selbstverständnisses mit dem wissenschaftlichen Materialismus eine Unzufriedenheit und vielfältige Aporetik ergibt. Die Unzufriedenheit des Menschen mit der modernen Naturwissenschaft beruht auf der Vernachlässigung der Psyche. Der Mensch empfindet sich als eine Einheit, deren physiologischer und psychischer Aspekt in einem engen Zusammenhang stehen. Der psychische Aspekt wird von den Naturwissenschaften nicht zureichend erfaßt. Gerade in ihm sieht MAY jedoch das wirklich Aporetische des menschlichen Daseins. Die innersten Wünsche, Werte und Ziele des Menschen sowie seine Gewissensentscheidungen sind der Wissenschaft völlig unzugänglich. So ist im Bereich der Medizin die Entscheidung eines Arztes in vielen Fällen durch 'objektive' Kriterien nicht zu erleichtern oder zwangsläufig herbeizuführen. Hier ist der Arzt nicht als Wissenschaftler, sondern als Mensch angesprochen. Bejahung des Lebens und Verneinung des Leids (in den von MAY geschilderten Fällen der Euthanasie und der Schwangerschaftsunterbrechung) treten in einen aporetischen Konflikt, der nach MAY nur unzufriedenstellend entschieden werden kann. Diese existentielle Situation, aus der der Arzt nach MAY immer nur schuldig heraustreten kann, muß der Arzt für sich allein austragen.

Seine existentielle Betrachtung des Lebens leitet MAY zu einer weiteren Aporie, die unser ganzes Streben und Forschen in gewisser Hinsicht 'ad absurdum' führt: Wir alle streben doch nach einem sorgenfreien Leben für uns und andere. Das Ziel des Strebens erscheint uns aber gar nicht so erstrebenswert, wenn wir es uns als erreicht vorstellen.

Zusammenfassend darf man MAY wohl so interpretieren, daß er der Naturwissenschaft nur einen Teilbereich unseres Lebens zu erklären zugesteht. Obgleich dieser immer größer werden soll und muß, bleibt dennoch immer ein Bereich, in dem der Mensch auf sich selbst zurückgeworfen ist. Dies ist der Bereich der Sinnsuche, der Rechtfertigung der inneren Bestrebungen und äußeren Handlungen. Hier ist die wissenschaftliche Methode hilflos, hier muß sich der Mensch in sein Innerstes zurückziehen. Hier findet er zu einer Eigentlichkeit, hier zeigt sich die Tiefe und das eigentliche Dunkel, das die Wissenschaft nicht beleuchten kann. MAY verklärt diesen Bereich nicht mystisch, aber er weist doch darauf hin, daß er einer anderen Betrachtungsweise bedarf als der der Erforschung einer objektiven Außenwelt. Da MAY keine weiteren Ausführungen zu

diesem Bereich macht, ist es der Selbsterfahrung eines jeden überlassen, MAYS Gedanken weiter zu verfolgen.

5.4 Bernhard Rensch

Der Münsteraner Zoologe BERNHARD RENSCH¹ (geb. 1900) hat sich in mehreren Werken auch zu philosophischen Fragen geäußert. Dabei ist nach RENSCHS eigener Aussage ein 1979 erschienenes Werk eine Präzisierung und Erweiterung der eigenen Position.² Es empfiehlt sich daher, dieses Buch zur Grundlage der Diskussion einer streng naturwissenschaftlich orientierten Ethik auf deterministischer Grundlage zu wählen.

Um die Möglichkeit von Ethik - trotz der Annahme einer strengen Determination der menschlichen Willensabläufe - darzulegen, untersucht RENSCH in seinem Buch vier zwar heterogene, aber in Hinsicht auf die Argumentation eng zusammenhängende Problemgruppen:

1. den Polynomismus in allem Geschehen;
2. die psychophysischen Beziehungen;
3. die Freiheit oder Determination des Willens;
4. ethische Normen.

Da sowohl Naturwissenschaftler als auch Philosophen der verschiedensten Ansicht hinsichtlich dieser vier Fragen sind, will RENSCH von naturwissenschaftlicher und erkenntnistheoretischer Perspektive an diese Fragen herangehen. Sein Ziel ist, ein einheitliches, sich in seinen Teilen nicht widersprechendes Weltbild zu schaffen. Obwohl ihm das meines Erachtens auch gelingt, verfällt RENSCH nicht in einen, philosophischem Denken fremden, Dogmatismus: er trägt seine Ansichten in Form einer Hypothese vor, die diskutiert werden kann.³

5.4.1 RENSCHS Polynomismus

Es kann nicht Aufgabe dieser Arbeit sein, dezidiert zu RENSCHS Erkenntnistheorie, die evolutionär ausgerichtet ist, Stellung zu nehmen.⁴ Es muß darum genügen, RENSCHS Position so zu skizzieren, daß ihr Zusammenhang mit der Ethik deutlich wird. RENSCH behauptet:

"Jedem physikalischen, chemischen, physiologischen oder evolutionären Geschehen, das stets in räumlich und zeitlich lückenlosem Ablauf zu einer gleichen

¹ Ordinarius für Zoologie an der Universität Münster von 1947- 1968.

² Bernhard Rensch: Gesetzlichkeit, psychophysischer Zusammenhang, Willensfreiheit und Ethik, S. 9. - Alle folgenden Seitenzahlen ohne weitere Angabe beziehen sich auf dieses Werk.

³ Vgl. S. 149.

⁴ Eine ausführliche Stellungnahme findet sich bei Hlebs. Dieser lehnt Renschs scientistischen Naturalismus in der Ethik vor allem unter Hinweis auf das 'Bewußtsein' der Freiheit des Willens ab (vgl. Hlebs, S. 245-262).

Änderung des Ausgangszustandes führt, liegt ein gesetzmäßiger Zusammenhang im Sinne von Ursache und Wirkung zugrunde."⁵

Unter Zugrundelegung der Kausalgesetzlichkeit als *heuristischem Prinzip* konnten viele Spezialgesetze gefunden werden. Da bei komplexeren Vorgängen mehrere Gesetze zusammenwirken (deshalb der Begriff 'Polynomismus'), können diese einander stören und dadurch zum Teil unwirksam werden. Das macht eine exakte Vorhersage vieler Ereignisse unmöglich. Auch können sich durch diesen Polynomismus völlig neue Eigenschaften bei der Genese neuer Verbindungen oder Systeme ergeben: "Durch eine Vereinigung des Leichtmetalls Natrium mit Chlor kommt Kochsalz zustande, das ganz andere Eigenschaften hat als die beiden Elemente."⁶ Dennoch handelt es sich stets um kausale Prozesse.

In der Quantenphysik ist es nach einer weitverbreiteten Interpretation⁷ aufgrund der HEISENBERGSCHEN Unschärferelationen prinzipiell unmöglich, kausale Beziehungen festzustellen. Es sind nur Wahrscheinlichkeitsaussagen möglich, die auf Wahrscheinlichkeitsgesetzen beruhen. Aus der Unmöglichkeit der Vorhersage oder der Reduzierung der Vorgänge auf bestimmte Gesetze folgt aber nicht eine Akausalität im mikrophysikalischen Raum. RENSCH zitiert den Philosophen THEODOR ZIEHEN: "Die Beschränktheit unserer Erkenntnismittel zwingt uns das Surrogat der Statistik auf, und man legt dies fälschlich den Redukten zur Last."⁸

Eine Kausalität hält RENSCH wegen der Möglichkeit statistischer Aussagen und der kausalen Bestimmung mancher Eigenschaften auch im Quantenbereich für sehr wahrscheinlich.⁹

Menschliches Forschen führt zu einer Aufdeckung der den Ereignissen zugrundeliegenden Gesetzlichkeiten, aber auch das menschliche Denken ist determiniert durch die logischen Gesetzlichkeiten. Diese sind nach RENSCH nicht etwa psychologisch, also spezifisch menschliche Denkgesetze, sondern generell gültig:

"Das logische Denken der Menschen und die logisch korrekten, erlernten wie angeborenen Verhaltensweisen von Tieren haben sich im Laufe der Stammes-

⁵ S. 16f.

⁶ S. 19.

⁷ Diese Interpretation wird von Ulrich Hoyer nicht geteilt, der auf die von Boltzmann gelegten Grundlagen zu einer statistischen Mechanik verweist, vgl. **Hoyer**, Von Boltzmann zu Planck und **Hoyer**, Das Grundlagenproblem der Quantentheorie.

⁸ S. 21.

⁹ S. 22.

geschichte durch Selektion an die logische Weltgesetzlichkeit angepaßt, weil unlogisches Verhalten und Denken zu unvorteilhaften Handlungen führte."¹⁰

RENSCH übersieht meines Erachtens, daß Anpassung nicht notwendig eine spiegelbildliche Übereinstimmung bedeutet und die universale Gültigkeit der Logik und Mathematik kaum bewiesen werden kann.

Der Polynomismus in allem Geschehen bedeutet, "daß auch alle künftigen Vorgänge schon vorherbestimmt sein müssen, daß es sich um einen raumzeitlichen 'Automatismus' handelt, allerdings um einen solchen von unvorstellbarer Komplikation, unvorstellbar auch insofern, als durch jede derzeitige wie zukünftige Integration 'materieller' Abläufe infolge der in neuen Systemen zustandekommenden neuen Merkmale völlig neuartige Funktionen auftreten können."¹¹

Diesen Automatismus auch auf menschliche Willensentscheidungen auszuweiten, die doch anscheinend frei sind, fällt nach RENSCH schwer. Zu einer Klärung seiner Position untersucht er darum den psychophysischen Zusammenhang bei Hirnprozessen.

5.4.2 Die psychophysischen Beziehungen

Nach RENSCHS Ansicht ist es illegitim, psychische Vorgänge als akausal anzusehen. Eine unmittelbare Entsprechung von psychischen Phänomenen und physiologischen Hirnprozessen konnte in vielen Fällen erwiesen werden. Daß die Bewußtseinsprozesse durch materielle und energetische Vorgänge hervorgerufen werden, wird durch folgende Punkte nahegelegt:¹²

1. Die Veränderung des Elektroenzephalogramms (EEG) entspricht der Ausreifung des Hirnes Heranwachsender.
2. Das EEG zeigt spezifische Unterschiede bei:
 - a) verschiedenen Sinneserregungen,
 - b) verschieden intensiven Denkabläufen,
 - c) Hirnerkrankungen (Geistesstörungen).
3. Das EEG erlischt mit dem Tode.
4. Elektrische Hirnreizungen und halluzinogene Drogen rufen visuelle und auditive Empfindungen und Vorstellungen hervor.
5. Elektroschocks verhindern das Kurzzeitgedächtnis, Proteinsynthesehemmer in Hirnneuronen das Langzeitgedächtnis.
6. Die Zerstörung gewisser Vorderhirnregionen macht gewisse Empfindungen unmöglich.

¹⁰ S. 45.

¹¹ S. 50, Original kursiv.

¹² S. 151f, vgl. S. 55-62.

Diese Tatsachen machen die engen Beziehungen zwischen psychischen Phänomenen und physiologischer Hirntätigkeit deutlich. Dürfen wir nun dennoch eine immaterielle Seele annehmen, die die geistigen Prozesse verursacht? RENSCH lehnt dies ab und verweist auf eine einfache Beobachtung, die zu der Vorstellung einer immateriellen Seele geführt habe:

"Wenn ein Individuum starb, so endeten plötzlich alle Anzeichen geistiger Abläufe, während der Körper zunächst noch unverändert erschien. Diese Feststellungen haben die Auffassung nahegelegt, daß etwas Unsichtbares, etwas Geistiges, eine immaterielle Seele den Körper verlassen hat."¹³

Die Theorie des Leib-Seele-Dualismus zeigt sich in zwei Formen:

- 1. Der psychophysische Parallelismus

Die immateriellen psychischen Phänomene sind Begleiterscheinungen, Epiphänomene, physiologischer Hirnabläufe. Da die beiden Abläufe jedoch ohne eine gegenseitige Einflußnahme vonstatten gehen, sind die Epiphänomene nach RENSCHS Ansicht eigentlich überflüssig. Ihre phylogenetische Entstehung, Beibehaltung und Fortentwicklung ist unverständlich, weil mit ihnen kein Selektionsvorteil verbunden ist: Derartiges erlaubt die Ökonomie der Natur nicht. Ferner ist es schwierig, sich vorzustellen, auf welche Weise diese völlig verschiedenen, autarken Systeme stets harmonisierend parallel ablaufen sollten.

Der Naturwissenschaftler RENSCH übersieht hier, daß immaterielle Prozesse ohnehin nicht mit den Mitteln und Gesetzen der Naturwissenschaften erfaßt werden können. Wer Immaterielles behauptet, hat 'per se' den Rahmen der Wissenschaft verlassen und ist gegen ihre Angriffe immun. RENSCHS Argumentation ist deshalb streng genommen zirkulär.

- 2. Der psychophysische Interaktionismus

Immateriell Psychisches und materiell Hirnphysiologisches stehen in einer Wechselbeziehung, z. B. bei willentlicher Auslösung von Körperbewegungen oder bei durch körperliche Erkrankung bedingten Fehlvorstellungen. Wie aber soll es eine Energieübertragung - so wieder zirkulär der Naturwissenschaftler - zwischen einem raumzeitlichen immateriellen und einem raumzeitlichen materiellen System geben? Ferner würde bei einem willentlichen Vorgang der Hirnenergiehaushalt um die "Anstoßenergie" vermehrt und somit das Gesetz von der Erhaltung der Energie verletzt. Außerdem besteht auch beim Interaktionismus das Problem, wie es zu einer Harmonie zwischen beiden Systemen kommen

¹³ S. 63.

sollte: sie müßte denn prästabilisiert sein.

Zuletzt bleibt auch die Frage, wie man bei einem naturwissenschaftlichen Weltbild das Auftauchen des psychischen Immateriellen erklären soll "im Verlauf der Evolution von Sonnensystem, Erde und Lebewesen und wo es nach dem Tode bleibt."¹⁴

Bei der Annahme des psychophysischen **Identismus** werden die genannten Schwierigkeiten vermieden. Die Materie, die die psychischen Erscheinungen hervorruft, hat nach dieser Theorie **protopsychemische** Eigenschaften. Das bedeutet nicht, daß deshalb ein Stein oder ein Baum ein Seelenleben hätten, sondern "daß alle 'Materie'... bei Integration zu bestimmten hochkomplizierten Strukturen wie den Zentralnervensystemen Funktionen hervorbringen kann, die dann nicht nur physiologischer Natur sind, sondern auch solche, die von einem Lebewesen als Empfindungen und Vorstellungen erlebt werden können."¹⁵

Diese Auffassung bezeichnet RENSCH in eigener Prägung als **panprotopsychemistischen Identismus**. Diese Theorie hat folgende Vorzüge:¹⁶

1. Das Psychische ist eine sukzessive Entwicklung in der Evolution; die Frage nach dem immateriell Geistigen stellt sich nicht.

2. die protopsychemische Natur der Materie wird durch die moderne Vorstellung der Materie als Energiekonzentration, "Integration von 'Kräften'"¹⁷, erleichtert.

3. Alle Materialisten teilen in ihrer monistischen Ansicht diesen Identismus, weil sie nicht leugnen, Empfindungen und Vorstellungen zu erleben.

RENSCH erkennt an, daß seine Theorie dem Denken vieler Menschen fremd ist. Er führt deshalb aus, daß die Wissenschaft auch in anderen Bereichen zu Ergebnissen gekommen sei, die über die normale anthropozentrische Denkweise, den 'common sense', hinausgingen. Sie würden allerdings toleriert, weil sie für die praktische Lebensführung nicht relevant sind: So sei wissenschaftlich gesehen eine Rose nicht rot, räumliche und zeitliche Maße nicht absolut.¹⁸ Besonders einschneidend ist der Panprotopsychemismus jedoch hinsichtlich der Folgerungen für die Ethik.

¹⁴ S. 152.

¹⁵ S. 71.

¹⁶ Vgl. S. 73ff, 152f.

¹⁷ S. 72. Rensch sieht in seiner Auffassung eine Annäherung an das Kantische "Ding an sich". Diese befremdliche - hier nicht zu diskutierende - Position rührt wohl aus seinem naiven Realismus und der Behauptung, universale, dem Geschehen real innewohnende, Gesetzmäßigkeiten finden zu können.

¹⁸ Vgl. S. 72f, 153.

5.4.3 Die Determination des Willens

"Sind einem gegebenen Menschen, unter gegebenen Umständen, zwei Handlungen möglich, oder nur eine? - Antwort aller Tiefdenkenden: Nur Eine." (Schopenhauer)¹⁹

Vor seiner Stellungnahme zur Willensfreiheit gibt RENSCH in erstaunlicher Vertrautheit mit der Literatur zu dem Fragenkreis eine Übersicht. Er stellt sowohl Indeterministen als auch Deterministen in ihren Ansichten und Begründungen vor. Dies braucht hier nicht ausgeführt zu werden. RENSCH bemerkt zu den Indeterministen:

"Es wird erstens nicht beachtet, daß das 'Freiheitsgefühl' phänomenal zwar spezifisch, aber bei einer Analyse doch nur als ein Vorstellungs- und Empfindungs-Komplex von spezifischem Systemcharakter erweisbar ist... und zweitens wird oftmals die Entwicklung und Befolgung ethischer und religiöser Normen für unmöglich gehalten, wenn der Wille nicht als 'frei' angenommen werden kann (vgl. z. B. Fichte, Schelling, Hegel, Herbart, Natorp u. a.)."²⁰

Unter dem "spezifischen Systemcharakter" versteht er dabei die Abhängigkeit der Willensentscheidungen von motivierenden Vorstellungen, Gegenvorstellungen und auftauchenden Assoziationen, die ihrerseits vom Individuum unkontrollierbar in das Bewußtsein treten. Das Freiheitsgefühl ist für RENSCH nur ein komplexer psychischer Zusammenhang, "an dem Spannungs- und Intentionsempfindungen zu betätigender Sinnesorgane und Muskeln, zukunftsbezogene Vorstellungen sowie die Ich-Vorstellung beteiligt sind."²¹ Weil bei jeder 'freien' Handlung *ich* es bin, der handelt und nicht ein anderer, fühle ich mich frei. Zwar kann ich bei den meisten meiner Handlungen die Motive angeben und wäge die Entscheidung durch *meine* Überlegungen ab. Jedoch ist jeder Mensch determiniert durch "erbliche Anlagen (Triebe, Begabungen, psychische Stärke oder Schwächen, logische Fähigkeiten, Konstitution) sowie nichterbliche Einflüsse (aktuelle Wahrnehmungen, Stimmungen, Affekte, jüngere wie ältere Gedächtnisspuren)."²²

Die Bestimmung des Willens durch ein Motiv ist in vielen Fällen leicht feststellbar. Ist sie das nicht, so darf dies nicht gleich als Freiheit gedeutet werden, sondern es muß die Komplexität der, oft nicht deutlich feststellbaren (z. B. Gedächtnisspuren), bestimmenden Faktoren in Betracht gezogen werden. Als gesichert kann nach RENSCH jedoch gelten:

¹⁹ Arthur Schopenhauer: Über die Freiheit des menschlichen Willens, S. 99.

²⁰ S. 104.

²¹ S. 154, Vgl. Renschs Ausführungen auf S. 100ff und 108.

²² S. 154.

"...bei sehr kurzen oder leicht analysierbaren Denkabläufen und Willensabläufen, bei denen vorherrschende Motivationsfaktoren deutlich sind, ist die kausale Determiniertheit des willentlichen Aufmerkens, Denkens und Handelns nicht zu bezweifeln. In manchen Fällen, besonders eindeutig bei mathematischen Ableitungen, handelt es sich um eine Determiniertheit durch die universale logische Gesetzmäßigkeit, der sich unser Denken im Laufe der Stammesgeschichte angepaßt hat. Bei komplizierteren Denkabläufen ist zumindest die determinierende Wirkung vieler erblicher wie nichterblicher motivierender Faktoren erkennbar."²³

Hatte er zunächst wegen der Motivationskausalität dargelegt, "daß es.. sehr wahrscheinlich keine Willensfreiheit gibt"²⁴, so läßt RENSCH die Übereinstimmung einer Willensdetermination mit seinem polynomistischen, panprotopsy-chistischen Weltbild und der Kontinuität der Evolution die Willensfreiheit letztendlich doch leugnen. Der damit verbundene Fatalismus wirkt sich jedoch für die Zurechenbarkeit von Handlungen nicht so negativ aus wie man vermuten könnte.

5.4.4 Praxis und Determinismus

5.4.4.1 Der Begriff der Schuld in der Rechtsprechung

RENSCH stellt in einer Übersicht juristischer Positionen fest, daß in der deutschen Rechtsprechung auch heute noch am Begriff der "Schuld", der "Verantwortlichkeit", des "Gewissens" festgehalten werde. Diese setzten aber die Willensfreiheit voraus. Zudem berufe man sich zum Teil noch auf religiöse Vorstellungen: beim Eide rekurriert man auf eine "Verantwortung vor Gott"²⁵, die in einer pluralistischen Gesellschaft anachronistisch wirkt.

Die Bedingtheit kriminellen Verhaltens durch Erb- und Umwelteinflüsse wird durch statistische Erhebungen einwandfrei nahegelegt. Die Bestrafung kann also nur der Abschreckung des Täters und anderer dienen, zumal die Vergeltungsstrafe abgeschafft ist.²⁶

²³ S. 114 (im Original kursiv).

²⁴ S. 108.

²⁵ S. 122.

²⁶ Diese moderne Einsicht formulierte übrigens schon Protagoras: "Wer aber mit Vernunft sich vornimmt einen zu strafen, der bestraft nicht um des begangenen Unrechts willen, denn er kann ja doch das Geschehen nicht ungeschehen machen, sondern des zukünftigen wegen, damit nicht ein andermal wieder, weder derselbe noch einer, der diesen bestraft gesehen hat, dasselbe Unrecht begehe." (Platon, Protagoras 324 b, übers. v. Schleiermacher).

Trotz dieser Ausführungen hält RENSCH den Begriff der Schuld für die juristische Praxis für nützlich, "denn »Schuld« und »Verantwortlichkeit« wirken sich im Denken aller Menschen als wichtige leitende *Determinanten* in der Lebensführung aus. Vorsätze strafbarer Handlungen können dadurch gehemmt werden."²⁷ RENSCH schlägt diese Begriffe wie die "des Guten, der Ehrlichkeit, der Gerechtigkeit, der Liebe usw."²⁸ für eine *Indoktrination* zur Erziehung der Kinder vor. Ebenso zeige die mit der Schuld verbundene Sühne praktische Auswirkungen. Zwar sei die Vergeltungsstrafe abzulehnen, jedoch habe die Erwartung der Sühne eine potentiell hemmende Wirkung bei Straftaten. "Zudem führt der Sühnebegriff auch zu der Vorstellung, nach 'Abbüßung' einer Schuld sich erleichtert zu fühlen, was nicht wenig zur Resozialisierung beitragen kann."²⁹

Strafe könne Schwerverbrecher nicht abschrecken, wohl aber labilere Charaktere.

5.4.4.2 Die Genese ethischer Systeme

RENSCH wendet sich entschieden gegen die Vorgehensweise mancher, KANT folgender, Philosophen, die die Ethik als eine primäre Wissenschaft darstellen, welche in die Erkenntnistheorie übergreift. Vielmehr müsse die *Erkenntnistheorie den Primat* innehaben. Eine wissenschaftliche Analyse habe zu dem wahrscheinlichen Resultat geführt, daß es keine Willensfreiheit gäbe, sondern jedes Geschehen determiniert ablaufe. Bevor er die Auswirkungen dieser Erkenntnis auf die Ethik diskutiert, bespricht RENSCH zunächst Ethiken in Hochkulturen und in primitiveren Kulturen. Dabei versucht er nachzuweisen, daß die Einhaltung der ethischen Postulate die Bedingung der Möglichkeit des Zusammenlebens von Gesellschaften ist. Die ethischen Normen entwickelten sich, "weil das Leben in der beruflich differenzierten, hierarchisch geordneten Gesellschaft dies erforderte. Und dabei kam es in paralleler Weise zu ähnlichen Vorschriften, durch die für eine Gemeinschaft untragbare Verhaltensweisen wie Aggression, Brutalität, Habsucht, Ruhmsucht usw. kompensiert werden sollten. Daher die Betonung von Liebe, Güte, Ehrfurcht usw."³⁰

Im Anschluß an eine Skizze nachchristlicher Ethiken bis in die Gegenwart spricht RENSCH sich für einen "evolutiven Humanismus" im Sinne eines evolutiven Fortschritts ethischer Normen aus. So interpretiert RENSCH alle Ethiken im Sinne einer Nützlichkeit für das Individuum und die Gemeinschaft, die sich als

²⁷ S. 129.

²⁸ S. 129.

²⁹ S. 129.

³⁰ S. 133f, im Original kursiv.

das relativ Sinnvollste durchsetzte:

*"Es handelte sich also um einen Ausleseprozeß, der kausalgesetzlich und logisch gesetzlich determiniert war und der sich auch in der Gegenwart und in der Zukunft mit dem Wandel sozialer Bedingungen und weltanschaulicher Ansichten trotz traditionsbedingten Hemmungen und Verlangsamungen stetig fortsetzen wird."*³¹

Diese positive Einschätzung der Kulturentwicklung ist freilich nicht zwingend. Eine (erfolgreiche) Verabsolutierung von Einzelinteressen als weitere Entwicklung ist durchaus denkbar, selbst wenn die Kulturentwicklung bisher auf eine zunehmende Versittlichung hingesteuert hätte.

RENSCH weist auf das "moralanaloge Verhalten" vieler höherer, in sozialer Gemeinschaft lebender, Tierarten und auf den Selektionsvorteil eines solchen Verhaltens hin. Diese angeborenen Verhaltensschemata werden seit der frühen Menschheitsgeschichte durch nichterbliche Sitten erweitert. Diese Sitten, "so z. B. ein weitgehendes Vermeiden der Tötung oder ernstlicher Schädigung der eigenen Hordengenossen sowie wechselseitige Hilfe bei der vermutlich oft gemeinsamen Jagd und gemeinsamen Verteidigung"³² sind der Erhaltung der Sozietät förderlich und wurden deshalb bewahrt. Auf einem höheren Zivilisationsstand entwickelten sich nicht zuletzt durch religiöse Vorstellungen auch differenziertere Sitten. Diese können nicht klar geschieden werden in sittliche "Sollens"-Vorstellungen und bloße Bräuche, weil die ethischen Werte relativ sind: So können uns verwerflich erscheinende Verhaltensweisen bei anderen Völkern als zutiefst sittlich angesehen werden. RENSCH erwähnt in diesem Zusammenhang Menschenopfer, Kopfjagd, Kannibalismus und Blutrache als "aus der zeitbedingten Mentalität und aus religiösen Vorstellungen begreifliche, fest verankerte rituelle Sitten."³³

Allen Verhaltensweisen, die langfristig beibehalten werden, liegt nach RENSCH ein Vorteil für das Leben der Gemeinschaft zugrunde. Da sich die Lebensbedingungen ändern, ändern sich auch die Sitten. Diese Veränderung ist "ein Vorgang natürlicher Auslese"³⁴ und unterliegt damit einer strengen gesetzlichen Determination.

³¹ S. 140.

³² S. 141.

³³ S. 144.

³⁴ S. 145.

5.4.4.3 Die Folgen des Fatalismus

"Als er einen Sklaven wegen Diebstahls züchtigte und dieser entgegnete, »es war mir vorbestimmt zu stehlen«, sagte Zenon, »und gepeitscht zu werden.«" (Diogenes Laertios über Zenon von Kition)³⁵

RENSCH befürchtet nicht, daß sein Fatalismus zu einem Verderb der Sitten und einem Nihilismus der Werte führt. Auch an eine lähmende Wirkung und ein Vertrauen auf das Schicksal glaubt er nicht. Dies sei schon durch die biologische Veranlagung des Menschen ausgeschlossen: Das menschliche Hirn ist immer aktiv und durch vielerlei Faktoren determiniert; schon die Triebe z. B. nach Nahrung und Fortpflanzung und die Einbettung in soziale Institutionen verhindern eine Untätigkeit. Zudem ist eine Vielzahl auch höherer Tätigkeiten mit positiven Gefühlen verbunden, die wir erstreben. Die Einhaltung der ethischen Normen wird durch das soziale Umfeld erforderlich gemacht. RENSCH folgert: "Auch der überzeugteste Determinist wird seine schicksalhafte Bestimmtheit nur theoretisch verteidigen, aber in praxi so handeln, als ob sein Denken und Tun nicht determiniert wären."³⁶

Andererseits erlaubt der Fatalismus eine religiös gefärbte Weltsicht, da die universalen Gesetzmäßigkeiten nicht begründbar sind. Sie sind irrational, eine "Gegebenheit", in der man einen göttlichen Ratschluß sehen kann.

Sozusagen als eine Rechtfertigung seiner Forderung nach einem evolutionären Humanismus trotz der durchgängigen Determination allen Geschehens verweist RENSCH auf THOMAS MORUS und THOMAS CAMPANELLA mit ihren utopischen Staatsentwürfen. Da diesen gewisse ethische Ansichten unzureichend erschienen, versuchten sie, revolutionäre Verbesserungen vorzuschlagen. Ihre Ideen haben dazu beigetragen, "spätere entsprechende Vorstellungen zu determinieren."³⁷

RENSCH spricht sich (wie schon mehrfach erwähnt) für einen evolutiven Humanismus aus: "Für die Zukunft der Menschheit anzustreben ist eine allgemein anerkannte realistische Ethik auf der Grundlage eines evolutionären Humanismus."³⁸ *Realistisch* ist diese Ethik, weil sie versucht, "die ethischen Normen den naturwissenschaftlichen, psychologischen, soziologischen und ethologischen

³⁵ δοῦλον ἐπὶ κλοπῇ, φασίν, ἐμαστίγου· τοῦ δ' εἰπόντος, "εἴμαρτό μοι κλέψαι", ἔφη, "καὶ δαρῆναι." (Diogenes Laertios, VII 23; übersetzt von M.R.).

³⁶ S. 146.

³⁷ S. 148.

³⁸ S. 155.

Erkenntnissen anzupassen".³⁹ Die universale Ethik sieht RENSCH wohl als nur durch eine Annäherung von religiösem und wissenschaftlichem Denken erreichbar an. "Leider lassen das religiöse Intoleranz und die Unterschiedlichkeit politischer Ideologien wohl erst in sehr ferner Zukunft erhoffen."⁴⁰

5.4.5 Der Versuch einer Würdigung von RENSCHS Ausführungen

RENSCH nimmt seine Untersuchung in einem sehr gelehrten, die Literatur widerspiegelnden, Rahmen vor. Er erklärt nicht a priori jedes Geschehen für determiniert, sondern weist dezidiert auf, welche Faktoren für und gegen diese Annahme sprechen. Vor allem in Hinsicht auf die Willensfreiheit macht sich das positiv bemerkbar: Er erklärt nicht pauschal die Willensdetermination als durch die Abhängigkeit von bestimmenden Motiven bewiesen, sondern untersucht auch die Motive selbst hinsichtlich ihrer Genese. Dabei kann er die Determination durch das Erbgut und Umwelteinflüsse in vielfältiger Weise beweisen. Trotz seiner 'zwingenden' Argumente wird er niemals dogmatisch, stets behält er mögliche Einwände im Auge und versucht sie abzuweisen.

Die aus seinen materialistischen Vorgaben *und* einer Untersuchung der Phänomene gefolgerte durchgängige Willensdetermination führt ihn zum Versuch, die Genese ethischer Systeme als kausalgesetzlich bestimmt darzustellen: Der Status ethischer Systeme ist nicht absolut; sie hängen von den Bedürfnissen einer Sozietät ab und haben nichts Überweltliches an sich. Dies ist ja eine seit der Antike geübte Begründung. RENSCH kann zeigen, daß die traditionellen Begriffe einer nichtdeterministischen Ethik wie etwa 'Schuld', 'Verantwortung' und 'Freiheit' nicht bedeutungsleer sind. Vielmehr fügen sie sich dem Kausalgedanken als Determinanten menschlichen Handelns ein. Diese Begriffe weisen nicht auf etwas Außerweltliches, die Erkenntnis Übersteigendes, hin, sondern vermögen zu einer Indoktrination mit anerkannten, aber dennoch relativen Werten beizutragen. Durch RENSCHS Begründung der Ethik ändert sich mithin an der gewohnten Praxis nichts. Jeder handelt weiterhin, als sei er frei, als seien sittliche Werte allgemein verpflichtend. RENSCHS Ausführungen sind also vor allem erkenntnistheoretisch relevant.

Ferner erlaubt der panprotopsyichistische Identismus nach RENSCH eine Annäherung an die Religion, insofern der Glaube an eine führende Hand im vorbestimmten Geschehen nicht ausgeschlossen wird. Diese Annäherung scheint jedoch nur unter RENSCHS Annahme eines evolutionären Fortschritts ethischer

³⁹ S. 148.

⁴⁰ S. 149.

Systeme möglich zu sein. Dieser durch Selektionsdruck bewirkte Fortschritt, der auf für die Erhaltung der Art optimale Verhaltensweisen hinzielt, wird von RENSCH nicht bewiesen, was aufgrund der geringen Zeitspanne, über die wir mit schriftlichen Nachrichten versorgt sind, auch nicht möglich ist: Diese knappen 10000 Jahre sind im Rahmen der Evolution nahezu unbedeutend. Ferner könnte eine solche Entwicklung auch nur in einer gleichbleibenden Umwelt nachgewiesen werden. RENSCH interpretiert diesen Fortschritt also in das Evolutionsgeschehen hinein.

Ein sittlicher Fortschritt bedarf der Initiierung durch in der (genetisch verankerten) sittlichen Anlage überlegene Menschen. Diese sittliche Anlage stellt nach RENSCH einen Überlebensvorteil für die Gesellschaft, in der sie sich findet, dar; die Anlage verbreitet und vervollkommenet sich durch den Selektionsdruck. RENSCH rekurriert nicht primär auf einen sinnlichen Antrieb des Sollens. Vielmehr stellt er den Menschen als eine Marionette dar, die von evolutionären Gesetzmäßigkeiten über diesen Antrieb gelenkt wird. Offensichtlich ist RENSCHS Vertrauen auf die sittliche Anlage des Menschen so groß, daß er den evolutionär denkbaren 'Rückschritt' zu einer inhumanen Gesellschaftsform nicht für möglich hält. Freilich hat eine Kultur, die auf der Ausbeutung und Unterdrückung anderer beruht, auf die Dauer kaum eine Überlebenschance. Die langfristige Unmöglichkeit einer solchen Ordnung ist meines Erachtens ein zuverlässigeres Regulativ als die 'humane' Anlage des Menschen. Freilich stellt diese Unmöglichkeit auch einen Faktor für den Selektionsdruck zu sittlichem Verhalten dar.

Bei der streng deterministischen Interpretation des Handelns des Menschen erscheint RENSCHS Aufruf zu einem Bekenntnis zum evolutionären Humanismus, der doch nach ihm eine zwangsläufige Entwicklung darstellt, zumindest auffällig. Offensichtlich versucht er, durch die *Vorspiegelung* einer Freiheit die bei manchen Individuen nur latent zu Tage tretende Anlage zu entfalten. Die Zustimmung zu dem Humanismus beruht jedoch auf dem Vorhandensein dieser sittlichen Anlage.

In der Gesamtsicht zeigt sich RENSCHS deterministische Interpretation des menschlichen Handelns als streng folgerichtige Konsequenz einer materialistischen Weltansicht unter evolutionärer Perspektive. Lediglich die unbewiesene Behauptung einer evolutionären Humanisierung der Verhaltensweisen könnte als der Versuch erscheinen, dem rein kausalmechanischen Geschehen doch einen Sinn abzugewinnen.

6 Schlußbetrachtung

"Il n'y a qu'une morale... comme il n'y a qu'une géométrie." (Voltaire)¹

Wie nach allen Betrachtungen zur Ethik wird sich auch nach der Lektüre dieser Untersuchungen beim Leser der Eindruck einstellen, daß die Frage nach der rechten Handlungsweise noch sehr viel mysteriösere Aspekte aufweist als die Frage nach der rechten Erkenntnis, der Wahrheit. Wir alle wissen doch, was es heißt, sittlich zu handeln. Wir alle kennen Gewissensregungen sowie Freude und Leid mit anderen. Wir kennen moralische Entrüstung und wissen, daß es ein moralisches Argumentieren gibt, bei dem mitunter ein Konsens erzielt wird. Jedoch scheint die Frage nach dem Guten nicht im gleichen Maße intersubjektiv verbindlich beantwortbar zu sein wie die nach der Wahrheit - etwa der Wahrheit des Hebelgesetzes. In der Welt der Naturerscheinungen gibt es Erkenntnisse, die in der Aufstellung und Anwendung der Naturgesetze bestehen. In der Welt des menschlichen Handelns, das doch für uns als Naturwesen von Naturgesetzen abhängt, finden wir auch Naturgesetze (etwa die durchgängige Determination unserer Willensentscheidung, ihre subjektive Abhängigkeit von Lusttönungen), aber diese können uns nicht mitteilen, was wir tun sollen. Unsere Gewißheit, daß bestimmte von uns anerkannte Verhaltensweisen richtig und allgemein verbindlich sind, läßt sich scheinbar nicht beweisen. Die menschliche Vernunft kann nur in Kausalketten argumentieren, die zeigen, daß eine bestimmte Handlungsweise eine bestimmte Konsequenz hat, welche wiederum weitere Folgen (potentiell 'in infinitum') aufweist. Über die Konsequenzen einer Handlung sind intersubjektive Einigungen möglich, jedoch wird die ethische Fragestellung sich nicht nur um diese 'Tatsachen' drehen, sondern es wird darum gehen müssen, ob man bestimmte Konsequenzen auch wünschen kann. In diesem Wünschen aber liegt die potentielle Divergenz der Anschauungen begründet.

Ich möchte hier noch einmal die für die Betrachtung des Verhältnisses von Ethik und Wissenschaft relevanten Stellungnahmen der behandelten Autoren wiederholen. Da sich ausführliche Würdigungen der jeweiligen Autoren am Ende eines jeden Abschnittes befinden, kann dies, um unnötige Wiederholungen zu vermeiden, ganz cursorisch geschehen.

¹ Voltaire, Dictionnaire Philosophique, Article 'Morale', S. 325.

6.1 Zusammenfassung

PLATON

PLATON war ein Verfechter des Tugendwissens. Nach PLATON ist jede Handlungsentscheidung durch einen rationalen Kalkül berechenbar. Die rationale Entscheidung beruht darauf, daß alle Handlungen Zielhandlungen sind. Das allen Handlungen gemeinsame Ziel liegt in der Optimierung des Lusterwerbs. Handlungen, die diesem Ziel nicht gerecht werden, sind törichte Handlungen. Diese hedonistische Position erscheint auf den ersten Blick plump und unmoralisch. Es ist die Haltung, die PLATON im 'Protagoras' auch nur dem Pöbel zuschreibt, zu der sich zuletzt aber auch die Sophisten bekennen. In der Tat scheinen jedoch unsere Handlungsentscheidungen, sofern sie bewußt getroffen werden, eine relative Lustbetontheit aufzuweisen. Wir wählen diejenige Handlung, die die geringste Unlusttönung oder die höchste Lusttönung aufweist. Wo bleibt hier aber die Moral? Steht nicht die Lust in einer Vielzahl der Fälle mit der Sittlichkeit im Widerspruch? Müssen wir alle nur eine Optimierung unserer Lustempfindungen anstreben, um dadurch sowohl glücklich als auch sittlich zu werden?

PLATON versucht in seinem Werk, die auf den ersten Blick überraschende Identität des guten und des sittlichen Lebens zu beweisen. Dabei beschränkt er sich in seiner Argumentation aber nicht auf den Hinweis, daß der der Gemeinschaft Zuwiderhandelnde mit Sanktionen zu rechnen hat, die ihm Unlust bereiten und ihn auf den rechten Weg leiten sollen (so müssen etwa im 'Staat' die Philosophen, die schon zu Lebzeiten auf den Inseln der Glückseligen zu wohnen glauben, von den Gesetzgebern, die das Wohl des gesamten Staates im Auge haben, gezwungen werden, sich mit den weniger erfreulichen Aufgaben der Staatslenkung zu beschäftigen; vgl. 'Staat' 519). Vielmehr führt PLATON einen normativen Lustbegriff ein. Lust ist nicht, was jedem als solche erscheint, sondern das, was der Philosoph - als der in allen Lüsten erfahrene Mensch - dafür hält. Wenn man sich an die Anweisungen des Philosophen hält, fällt das sittliche Leben mit dem angenehmen Leben nach PLATON zusammen. Die Lust des Philosophen, sie resultiert aus der Kontemplation, stimmt aber nicht mit der gängigen Lustvorstellung überein. Die profanen Lüste hält PLATON für einen bloßen Schein, der nichtphilosophische Mensch hat nach ihm überhaupt keine Möglichkeit zu einem lustvollen Leben, vielmehr ist das von PLATON der Menge anempfohlene Leben ein Leben ohne Lust, aber auch ohne Schmerz, also ein neutraler Zustand. PLATONS Ausgangspunkt, daß das Ziel aller Handlungen die Lust sei, ist somit nicht rein deskriptiv, sondern normativ gemeint. Nicht die

Empfindungen des Einzelnen sind relevant, sondern die einer elitären Vorsteherschaft. Es handelt sich also bei PLATONS Ethik um die Verabsolutierung einer Position, die nicht intersubjektiv verbindlich und für die Menge gar nicht praktikabel ist, weil diese die empfundene Lust nicht zum Maßstab ihres Handelns wählen kann. Für die Menge gilt das Tugendwissen mithin nicht, sie wird in ihren Entscheidungen von irrationalen Regungen geleitet und ist zu einem relativ angenehmen Leben überhaupt nur durch Anleitung fähig. PLATONS scheinbar kognitive Ethik geht von einem normativen Lust- und auch Tugendbegriff (s. o., S. 54f, 65) aus, der nicht bewiesen, sondern autoritär vorausgesetzt wird.

DAVID HUME

Bei DAVID HUME finden wir den Versuch, sowohl autoritäre Beweise in der Sittlichkeit als auch solche, die auf einer Optimierung des Eigennutzens als Prinzip der Sittlichkeit aufbauen, zu überwinden. Er weist - ausgehend von seinem empirizistischen Wissensbegriff - nach, daß die sittlichen Unterscheidungen nicht auf einer Erkenntnis des Wesens der betrachteten Handlungen oder Charaktere beruhen, sondern auf einem gewissen Zutun des Menschen. Rationale Erörterungen sind HUME allesamt zirkulär: sie setzen die Sittlichkeit voraus, indem sie sie beweisen wollen. Auch handelt es sich bei den sittlichen Distinktionen nicht um eine Erfassung von Tatsachen, weil an den Handlungen und Charakteren *als Tatsachen* nichts haftet, was man als unsittlich oder unsittlich bezeichnen könnte. Vielmehr handelt es sich bei der Konstatierung von Tugend oder Laster um eine Perzeption, ein Gefühl, das die beobachteten Verhältnisse begleitet. Dieses Gefühl wird durch den moralischen Sinn evoziert, der nach HUME bei allen Menschen auf die gleichen Gegenstände reagiert, obgleich er verschieden stark ausgeprägt ist. Durch den moralischen Sinn stellt HUME die sittlichen Distinktionen auf ein Niveau mit etwa den Empfindungen von Kälte und Wärme. Die empirische Wissenschaft kann also nach HUME feststellen, daß die Menschen recht übereinstimmend werten. Er führt das auf ein allen Menschen gemeinsames Organ zurück. Ferner kann die empirische Wissenschaft feststellen, daß die Begriffe "Lust" und "Nutzen" mit den sittlichen Distinktionen in einem gewissen Verhältnis stehen. Die empirische Wissenschaft kann diese Dinge konstatieren, nicht jedoch eine weitergehende Begründung geben. Die Verankerung der Sittlichkeit im Wesen des Menschen ist ein letztes Faktum, das sich nicht weiter analysieren läßt.

RICHARD PRICE

RICHARD PRICES 'Review of The Principal Questions in Morals' stellt den Versuch dar, Sittlichkeit aus einer dem 'Geschmacksempfinden' überlegenen Quelle herzuleiten. Er beruft sich dazu auf eine rationale Intuition, die das Wesen der Gegenstände erfasse, und weist den empirizistischen Skeptizismus zurück. Ebenso wie der Verstand universale Begriffe bilde, die aus der Erfahrung nicht gewonnen werden können (so Raum, Zeit, Kausalität; s. o., S. 87) und dabei bestimmte Eigenschaften der Dinge durch eine ganzheitliche Betrachtung erschließe, so scheinen PRICE auch die sittlichen Distinktionen auf der Erfassung der Natur einer Sache zu beruhen. Wie auch KANT erkennt PRICE ein Gefühl, das zwischen Einsicht und Handlung vermittelt, als unverzichtbar an, hält es aber für eine Folge der Einsicht. Da PRICES rationale Intuition - wie alle Evidenzlösungen - nicht bewiesen werden kann, hat sie dem moralischen Gefühl gegenüber keinen höheren Erklärungswert. PRICES Verweis auf die aktive Komponente, die der Verstand des Menschen darstellt, ist dem Empirismus gegenüber fraglos berechtigt. Es ist aber meines Erachtens verfehlt, aus einer unerklärlichen Beschaffenheit des menschlichen Geistes Rückschlüsse auf eine andere unerklärliche Eigenschaft (die Fähigkeit zu sittlichen Wertungen) zu ziehen. PRICES religiöser Glaube scheint ihm die Überzeugung zu geben, daß die Geistesleistungen des Menschen untrüglich sind.

IMMANUEL KANT

IMMANUEL KANT hält - ebenso wie PRICE - Prinzipien der Moral, die auf einer bestimmten Beschaffenheit des Menschen beruhen, für eine Begründung von Sittlichkeit für unzureichend. Nur die überpersonale Vernunft ist nach KANT dazu in der Lage. Zu seinem Beweis, der hier nicht noch einmal vorgetragen werden muß, bedient er sich eines angeblich synthetischen Satzes a priori, des kategorischen Imperativs. Nach diesem ist eine Maxime dann sittlich, wenn sie als 'Naturgesetz', d. h. als allgemein beachtet und von allen ausgeübt, *denkbar* ist und auch *gewollt* werden kann. KANT exemplifiziert dies an einigen Beispielen, die *meines* Erachtens zeigen, daß auch unsittliche Maximen denkbar, aber als 'Naturgesetz' keinesfalls wünschenswert sind. Was uns die unsittlichen Maximen als verabscheuungswürdig erscheinen läßt, ist nach KANT ihr Verstoß gegen den Gesetzescharakter. Wir wollen nur solche Maximen als Gesetze zulassen, die sittlich sind. Der Wunsch nach diesem Gesetzescharakter von Maximen ist nach KANT zurückzuführen auf ein von der Vernunft erzeugtes Gefühl, das durch den Vergleich der Maxime mit der Vorstellung des Gesetzescharakters (synthetisch a priori) entsteht. Diesen Beweis kann KANT jedoch nicht führen. Der kategorische

Imperativ ist natürlich nicht identisch mit der 'goldenen Regel'.² Dies zeigt sich in KANTS Beispielen unvollkommener Pflichten, wo der Selbstmörder und der Müßiggänger durch die goldene Regel nicht widerlegt werden können, wohl aber angeblich durch den kategorischen Imperativ. So könnte der Selbstmörder ja durchaus wollen, daß allen Menschen der Selbstmord zugestanden wird, der Müßiggänger, daß alle Menschen sich der Mühe der Arbeit entziehen. KANT muß aber die goldene Regel ohnehin ablehnen, weil ja in sie etwas Empirisches (die Wünsche des Betrachters) eingeht. Empirische Erwägungen sind für KANT einer Begründung von Sittlichkeit aber prinzipiell nicht zuträglich. Schließlich kann ich nur noch einmal feststellen, daß KANTS Versuch, Sittlichkeit auf einem sicheren Fundament zu errichten, nicht gelungen ist. KANT scheiterte vor allem an der Erklärung der Verbindung der 'Vernunftserkenntnis' zur Handlung, obschon er auch nicht nachweisen kann, daß es einen 'vernünftigen' Willen gibt.

MORITZ SCHLICK

Der logische Positivist MORITZ SCHLICK hat sich in einer erstaunlichen Tiefe des Problems unseres sittlichen Handelns angenommen. Dabei kommt er zu psychologischen Gesetzmäßigkeiten unseres Handelns: zum Motivationsgesetz, welches besagt, daß nur Handlungen mit der relativ höchsten Lusttönung ausgeübt werden, und zum Angleichungsprinzip, das ausdrückt, daß der Mensch lernt, Handlungen, deren Vorstellung lustvoll getönt ist, beim Vollzug aber dieser Wertung nicht gerecht werden, zu vermeiden. Es handelt sich um eine Angleichung von 'Motivlust' und 'Erfolgslust'. Das Angleichungsprinzip zeigt die Grenzen der Beeinflußbarkeit menschlichen Handelns auf. Auf die Dauer können Menschen nicht durch Sanktionen oder Überredung zu etwas geleitet werden, das sie im Grunde nicht wollen. Dies trifft auch für die Beeinflussung zur Sittlichkeit zu (die für den Utilitaristen SCHLICK einzig dem Nutzen der Gesellschaft dient): Sittliches Handeln ist langfristig nur dann zu gewährleisten, wenn das sittliche Handeln selbst, die Einschränkung des Egoismus, eine Quelle der Lust ist. Dies ist nach SCHLICK der Fall, und er versucht, durch den Verweis auf diese Tatsache den Menschen zur Sittlichkeit zu 'bekehren'. SCHLICKS Schrift ist bemerkenswert, weil seine Ausführungen insofern eine Bereicherung für die Ethik sind, als er auch vor diffizilen Betrachtungen nicht zurückweicht. SCHLICK steht natürlich in der empiristischen Tradition und ist Nonkognitivist.

² Diese besagt als empirische Überprüfungsregel von Maximen positiv formuliert: "Handle gegenüber andern so, wie du von ihnen behandelt sein willst", negativ formuliert: "was du nicht willst, das man dir tu", das füg' auch keinem andern zu"; vgl. Höffe, Lexikon der Ethik, S. 92.

FRIEDRICH WAISMANN

FRIEDRICH WAISMANN bekennt sich gleich am Anfang seiner Erörterungen zum Nonkognitivismus: Normative Sätze können nicht aus deskriptiven oder analytischen Sätzen abgeleitet werden. Ebenso wenig gibt es nach WAISMANN eine rationale Intuition in Wertfragen, weil Intuition - wie alle Evidenzlösungen - nicht streng überprüfbar ist. Intuition ist für WAISMANN nur ein anderes Wort für 'subjektive Überzeugung'. Wertmaßstäbe lassen sich nicht beweisen, sondern man muß sich zu ihnen *bekennen*. Trotz seines Subjektivismus sieht WAISMANN moralische Entscheidungen nicht als eine beliebige und unkomplizierte Angelegenheit an. Vielmehr sieht er in der Betonung des Willens im Zusammenhang mit der Ethik eine besondere Erhöhung des Stellenwertes jeder Entscheidung. Unser tiefstes Ich, unsere ureigenste Persönlichkeit kommt in ihr zum Ausdruck. Diese Tatsache braucht natürlich nicht zu einer "Würde" (so WAISMANN) führen, jedoch weist sie auf, wie wenig unsere innersten Regungen auch uns selbst bekannt sind.

HANS REICHENBACH

Der logische Empirist HANS REICHENBACH führt seinen ethischen Nonkognitivismus auf eine einfache "Tatsache" zurück: alles Wissen ist entweder analytisch oder synthetisch. Sollsätze sind aber weder analytisch noch deskriptiv, also stellen sie auch kein Wissen dar. Die Behauptung eines "kognitiv-ethischen Parallelismus" glaubt REICHENBACH dadurch zu widerlegen (vgl. zum Zusammenhang die folgenden Ausführungen zum Nonkognitivismus in diesem Kapitel, 6.2). REICHENBACH analysiert die ethische Begriffswelt in einer eindrucksvollen Klarheit, er versucht, durch die Darlegungen unserer Irrtümer seine nonkognitivistische Begründung der Ethik, seine Willensethik, zu beweisen. Sollsätze sind nach REICHENBACH entweder hypothetisch oder drücken eine Anerkennung des Sprechers aus, die in pseudo-deskriptiven Sätzen wie "es ist unmoralisch, 'x' zu tun" versteckt sein kann. REICHENBACHS Analyse ist meines Erachtens dadurch wertvoll, daß sie den möglichen Dissens in Wertfragen auf die Ziele beschränkt. Oft erscheint nämlich eine Handlung unmoralisch, weil ihre Konsequenzen - und damit ihr eigentliches Ziel - falsch beurteilt werden. Wenn zunächst alle Uneinigkeiten über Tatsachenfragen geklärt werden, so beschränken sich die potentiellen Konflikte auf die letzten Wertentscheidungen. Aufgrund der gemeinsamen Umwelt, der gemeinsamen Erziehung und der Anpassungsbereitschaft der Menschen sieht REICHENBACH eine Welt als möglich und erstrebenswert an, in der die

verbleibenden Meinungsverschiedenheiten in gegenseitiger Rücksichtnahme und in einem demokratischen Prozeß geschlichtet werden.

HUGO DINGLER

HUGO DINGLER erkennt die theoretischen Grundlagen des ethischen Nonkognitivismus an (s. o., S. 175). Jedoch versucht er, die Unverbindlichkeit der Maximen durch eine 'Objektivierung' zu überwinden. Dabei bedient er sich offensichtlich der Vorstellung einer Interessengemeinschaft. Menschen können sich zusammenschließen, um ein ihnen gemeinsames Ziel gegen andere Menschen besser durchzusetzen. Diese Gemeinsamkeit stärkt nicht nur die Durchschlagskraft des Zieles, sondern auch die Zuversicht und den Enthusiasmus eines jeden einzelnen Mitgliedes der Interessengemeinschaft. DINGLER versucht, die ganze Menschheit als eine solche Interessengemeinschaft darzustellen, beschränkt sich aber schließlich auf den Rahmen einer Volksgemeinschaft. Die eigentlich geringe Plausibilität, daß ein ganzes Volk *ein* gemeinsames Ziel hat, auf das zudem *alle* Handlungen zielen, will DINGLER durch einen Appell an bestimmte Gefühle widerlegen, die aus einer im Verlaufe der Evolutionsgeschichte erworbenen Disposition herrühren sollen. Dieser Appell vermag aber heute nicht mehr zu überzeugen. Auch wäre durch die Intersubjektivität keineswegs die Sittlichkeit, die angebliche 'Objektivität' und die Verbindlichkeit der Zielvorstellungen bewiesen.

LUDWIG BOLTZMANN

Der Physiker LUDWIG BOLTZMANN stellt auf der Grundlage der Evolutionstheorie die Verhaltensweisen des Egoismus und des Altruismus als Selektionsvorteile dar. BOLTZMANN versucht gar nicht erst, ein rein rationales Kriterium für Sittlichkeit aufzustellen: Lebensfördernde Tendenzen sind ihm sittlich, lebensbeeinträchtigende unsittlich. BOLTZMANN vertritt mithin einen Utilitarismus. Lust und Schmerz sieht er als Gefühlsdispositionen an, die sich im Verlauf der Evolution als vorteilhaft für ihre Träger erwiesen haben. Mit diesen Ausführungen begrenzt BOLTZMANN gleichzeitig unsere Ansprüche auf eine Erklärung unserer Denk- und Gefühlsstrukturen. Diese stellen *Anpassungen*, nicht jedoch optimale Übereinstimmungen mit der (unerreichbaren) Wirklichkeit dar. Dieser Gedanke wird meines Erachtens auch heute noch zu wenig berücksichtigt.

WILHELM OSTWALD

WILHELM OSTWALD versucht, seinen utilitaristischen Gedankengang durch den Gedanken einer energetischen Optimierung unseres Handelns zu erweitern.

OSTWALD zeigt sich dabei als ein Vertreter des unbedingten Wissenschaftsoptimismus, der auch weltanschauliche Kontroversen durch die Wissenschaft lösen will. Zwar erkennt er an, daß man sich zu dem energetischen Imperativ bekennen muß, aber es liegt nach OSTWALD kein Zwang vor, weil wir immer schon im Sinne einer Optimierung der Realisation unserer Wünsche empfinden und handeln. Die Glückssteigerung ist nach OSTWALD das allen Handlungen gemeinsame Prinzip. Eine solche Steigerung des Glücks - so argumentiert OSTWALD eudämonistisch - ist vor allem durch die Hingabe an andere Menschen möglich. Der energetische Imperativ ist ein farbloser Satz, solange man nicht bestimmte erstrebenswerte Ziele hat, die man möglichst effizient erreichen will. Der energetische Imperativ als Leitfaden des Handelns kann nämlich Ziele weder rechtfertigen, noch kann er sie hervorrufen. Er setzt eine Weltanschauung und eine Ethik voraus. OSTWALDS Behauptung, daß der energetische Monismus sich durch thermodynamische Gesetzmäßigkeiten beweise und rechtfertige, beruht auf einem Irrtum.

EDUARD MAY

EDUARD MAY weist auf, daß zwischen den Forschungsergebnissen der Naturwissenschaften und einer vollständigen Erfassung der Wirklichkeit eine Kluft besteht und wohl immer bestehen bleibt. Die methodischen Forschungsprinzipien führen zu Ergebnissen, die unser Wissen bereichern. Es ist jedoch nach MAY verfehlt, daraus allumfassende ontologische Schlußfolgerungen zu ziehen. MAY weist dies an den psychophysischen Beziehungen nach: Die Wissenschaft muß einen Identismus voraussetzen, um zu Ergebnissen zu gelangen; der Mensch jedoch fühlt sich als bloßes Konglomerat von Materie mißverstanden. MAY weist an verschiedenen Aporien auf, daß die 'Klarheit' der wissenschaftlichen Forschung nicht auf den Bereich der Wahrheitssuche in der Psyche des Menschen übertragbar ist, so etwa auf den Bereich der Sinnsuche. In der existentiellen Betrachtung seines Daseins, seiner Wünsche und seiner ethischen Bestrebungen ist der Mensch auf sich allein zurückgeworfen. Er darf nicht hoffen, daß ihm die Wissenschaft in diesen Fragen eine Unterstützung sein kann. Hier tut sich für MAY die Unerklärlichkeit, die "Tiefe", des menschlichen Daseins kund. MAY bekennt sich also in der Ethik zu einem Nonkognitivismus.

BERNHARD RENSCH

BERNHARD RENSCH ist überzeugter Realist und Determinist. Die Wissenschaft zeigt ihm ontische Wirklichkeiten auf; jedes Geschehen ist materiell gebunden und kann vollständig analysiert werden. Der Gesetzmäßigkeit der Welt steht im

Menschen die logische Gesetzmäßigkeit gegenüber. Diese hat sich im Laufe der Evolution an die Weltgesetzmäßigkeit angepaßt und erlaubt nach RENSCH eine getreue Erfassung der Wirklichkeit. RENSCH führt die Vorstellung der menschlichen Freiheit auf einen Irrtum zurück, ebenso die auf einer Freiheit basierenden Begriffe der Rechtsprechung. Er erkennt aber in ihnen wichtige Determinanten des menschlichen Handelns, was bedeutet, daß die traditionelle ethische Begriffswelt und Praxis beibehalten werden kann. RENSCH spricht sich jedoch für eine Beschleunigung der Evolution im Rahmen der Kulturentwicklung aus, indem er auffordert, seinen evolutiven Humanismus zum Maßstab des Handelns zu wählen. Durch seine Darstellung der sittlichen Verhaltensweisen als eine Anpassung an gesellschaftliche Bedürfnisse weist RENSCH implizit die Behauptung zurück, daß es ein kognitives Prinzip der Ethik gäbe.

6.2 Ist der Nonkognitivismus unüberwindbar?

"Es ist klar, daß sich die Ethik nicht aussprechen läßt. Die Ethik ist transzendental. (Ethik und Ästhetik sind eins.)" (Ludwig Wittgenstein)³

HANS REICHENBACH zeigt sich nicht nur in seinem 'demokratischen Prinzip' als ein Kind seiner Zeit und Gesellschaftsform. Der Nonkognitivismus in der Ethik, dem er seit seiner Jugend anhing, ist eine in empirizistischen Philosophenkreisen übliche Anschauung, die sich auch bei LUDWIG WITTGENSTEIN findet.⁴ Auch MORITZ SCHLICK, FRIEDRICH WAISMANN, HUGO DINGLER und die in dieser Arbeit behandelten Naturwissenschaftler sind Nonkognitivisten. Deutlich ausgesprochen findet sich die Behauptung, daß sittliche Werturteile nicht auf Erkenntnis beruhen, auch bei DAVID HUME. Jedoch ergibt sich nach ihm durch den moralischen Sinn angeblich eine intersubjektiv weitgehend übereinstimmende Wertung. PLATON reflektiert die Frage - ebensowenig wie die nach der Freiheit des Willens - nicht. Sein Tugendwissen zeigt Mittel zu einem Ziel auf, das Ziel selbst jedoch, die Lust, wird nicht kognitiv als Ziel bewiesen, sondern vorausgesetzt.

Auch REICHENBACHS Freund RUDOLF CARNAP äußerte 1935 die Auffassung, daß Wertäußerungen bloß Befehle, Imperative, Wunschäußerungen "in einer irreleitenden grammatikalischen Form"⁵ seien. Alle Äußerungen, die scheinbar einen Tatbestand, wirklich jedoch einen Wunsch des Sprechers ausdrücken, nennt er später "optative sentences" oder kurz "an optative". Diese haben einen

³ Tractatus Logico-Philosophicus, 6.421.

⁴ Tractatus, 6.4...

⁵ "in a misleading grammatical form" (Carnap, Philosophy and Logical Syntax, S. 24).

nonkognitiven Charakter, weil sie nach dem empirizistischen Wissensbegriff nicht als Erkenntnis angesehen werden können.⁶ Bemerkenswert ist der Nonkognitivismus einer philosophischen Richtung, die denselben zum Ausgangspunkt für metaphysische Spekulationen nimmt: der Nonkognitivismus des Existentialismus eines JEAN PAUL SARTRE, MARTIN HEIDEGGER und KARL JASPERS. Die Übereinstimmung mit dem Empirizismus in Hinsicht auf die Theorie der Ethik ist verblüffend. Dies hat HANS MEYERHOFF⁷ deutlich herausgestellt.

Das Ungenügen des Zufälligkeitscharakters ethischer Sätze, ihre Abhängigkeit von einer bestimmten Disposition des Wertenden, kann nur durch einen Kognitivismus überwunden werden. Dabei gilt es aber zu beachten, daß ein Übergang vom Sein zum Sollen vermieden wird: Jede Erkenntnis, die zu Handlungen führen soll, muß den Willen direkt beeinflussen.

Der strenge Dualismus zwischen Willen (Gefühl, Streben) und Vernunft, der seit der Antike vorherrscht - eine Tradition, die etwa durch KANTS Willen als praktischer Vernunft unterbrochen wurde - scheint nicht auflösbar zu sein. Er beschreibt die Phänomene zu passend, als daß er vorschnell für ein monistisches Modell aufgegeben werden könnte.

Jede kognitive Ethik muß deshalb die Verbindung von Erkenntnis und Willensäußerung aufzeigen. Im Versuch der Darlegung dieser Verbindung kommt die eigentliche Schwäche der Position KANTS zum Vorschein. Allgemein muß jeder Kognitivismus nachweisen, daß bei einem bestimmten Wissensstand auch ganz bestimmte *primäre* Willensäußerungen bei möglichst *allen* Menschen erfolgen. So wäre die Zufälligkeit überwunden und das kognitive Fundament der Ethik als möglich bewiesen. Freilich müßte dann noch ein rationales Kriterium gefunden werden, das die Willensäußerung überprüfbar machte. So wäre wohl kaum jemand bereit zuzugeben, daß es sich bei der Farbwahrnehmung "grün" um eine *Erkenntnis* handelt, weil bei einer bestimmten gemessenen Frequenz diese Empfindung von allen Individuen behauptet wird.

In dieser prägnanten Formulierung des Zieles zeigt sich jedoch sogleich die Schwierigkeit: Was bedeutet "gleicher Wissensstand"? Wie ist er nachzuweisen?

In den vordergründigen, überprüfbaren Erkenntnissen, die man abfragen könnte, ließe sich wohl der Nachweis einer Übereinstimmung erzielen. Jedoch verfügt jeder Mensch über ein nur ihm eigenes Repertoire an Erfahrungen und

⁶ Carnap, Abraham Kaplan on Value Judgments, S. 1001. Die Ausführungen zum Wissensbegriff a. O., S. 999f.

⁷ Hans Meyerhoff, *Emotive and Existentialist Theories of Ethics*, siehe vor allem die Zusammenfassung, S. 779, und 779f.

Kenntnissen. Wie wird also ein zukünftiger Kognitivismus seine Thesen beweisen können, wenn - wie zu erwarten - ethische Normen nicht durchgängig eingehalten werden? Wie wird man nachweisen, daß es ein Wissensmangel war? Die einzige Möglichkeit ist die Angabe eines rationalen Kriteriums, das wirklich intersubjektiv überprüfbar ist. Ein solches meinte KANT gefunden zu haben und ist damit gescheitert. Ebenso wenig überzeugt der von RICHARD PRICE behauptete rationale Intuitionismus.

Die Position des Nonkognitivismus, der die Reflexion bei einem bestimmten Stand einfach abbricht und auf einen Unterschied in den individuellen Vorlieben oder dem Charakter⁸ hinweist, scheint - wenn auch nicht zwingend - so doch überzeugend:

"Es ist logisch möglich, daß zwei Personen A und B zu einem bestimmten Zeitpunkt in allen Anschauungen übereinstimmen, daß ihr Urteilen in völliger Übereinstimmung mit deduktiven und induktiven Anforderungen ist, und daß sie dennoch in einer Willenshaltungskomponente voneinander abweichen."⁹

Freilich behauptet der Nonkognitivismus nicht, daß Wertentscheidungen bei einem Individuum völlig regellos oder gar akausal verlaufen. Selbstverständlich wird man feststellen, daß 'X' in einer Situation 'Y' auf eine bestimmte Weise reagiert, auch, daß er in ähnlichen Situationen ähnliche sittliche Empfindungen hat. Im *Idealfall* kann die Person 'X' mit völliger Sicherheit voraussehen, wie eine zukünftige Situation 'Z' von ihr bewertet werden wird. Diese Gewißheit hat natürlich mit Erkenntnis zu tun, insofern induktiv aus den einzelnen ähnlichen Situationen auf eine bleibende Disposition geschlossen wird. Jedoch läßt sich diese Erkenntnis nicht auf andere Menschen übertragen. So mag eine Person 'A' der Überzeugung sein, daß es falsch ist, Tiere zu Versuchszwecken zu töten. Diese Person, deren Überzeugung so stark ist, daß sie sie für ein Wissen hält, wird also in jedem ihr möglichen Fall die Tötung von Versuchstieren verhindern und solche Menschen verurteilen, die in ihren Taten oder in ihrer Einstellung Tierversuche unterstützen. In der Auseinandersetzung mit einem Befürworter 'B' wird

⁸ "a difference in individual preferences" (Carnap, Abraham Kaplan on Value Judgments, S. 1008), "a difference in character" (a. O., S. 1009).

⁹ "It is logically possible that two persons A and B at a certain time agree in all beliefs, that their reasoning is in perfect accord with deductive and inductive standards, and that they nevertheless differ in an optative attitude component." (Carnap, Abraham Kaplan on Value Judgments, S. 1008, übersetzt von M.R.) - Carnap formuliert im Anklang an eine Äußerung des Nonkognitivisten Charles Stevenson. Carnap sagt, daß seine Arbeiten zur Ethik denen von Stevenson und Reichenbach sehr ähnlich gewesen wären, wenn er sie verfaßt hätte. Er hat aber nur sehr wenig zur Ethik geschrieben (vgl. a. O., S. 1013, 1001).

'A' Argumente vorbringen, etwa daß die Versuche grausam oder nicht erforderlich seien. 'B' wird womöglich den Vorwurf der Grausamkeit und der Nutzlosigkeit zurückweisen. Zwischen den beiden ist nun eine kognitive Klärung über die Grausamkeit und den Nutzen insofern möglich, als die Tatsachen: die genauen Umstände des Versuchs und seine Folgen klar herausgestellt werden. Es spricht einiges dafür, daß zwei Menschen bei genauer Kenntnis einer Situation gleich werten. Es ist aber auch nicht ausgeschlossen, daß 'A' und 'B' schließlich doch verschieden werten, weil sie etwa die Grausamkeit des Versuches verschieden einschätzen. Hier hat es keinen Sinn mehr, von einer Werterkenntnis zu sprechen, denn von einer Erkenntnis wird doch verlangt, daß sie in einem weiten Maße intersubjektiv als eine solche anerkannt wird. So meint CHARLES STEVENSON: "...die »evidenten« Äußerungen der Vernunft, die so viele Philosophen erwähnt haben, scheinen bei genauerer Betrachtung Äußerungen ihrer jeweiligen (falls überhaupt irgendeiner) Vernunft zu sein; jedenfalls nicht solche der meinigen."¹⁰

Eine Belehrung über Tatsachen kann die Wertung eines Menschen ändern. Jedoch konstituiert sich die sittliche Wertung nicht nur aus der Wahrnehmung und Erkenntnis der Sachverhalte, sondern auch aus einer subjektiven Komponente. So meint PETER FREDERICK STRAWSON: "Ethische Meinungsverschiedenheiten kann es nämlich auch dann noch geben, wenn alle Meinungsverschiedenheiten über Tatsachenfragen beseitigt sind."¹¹

Die Behauptung, daß alle scheinbaren Dispute über Werte in Wahrheit nur Dispute über Tatsachenfragen sind, findet sich bei ALFRED JULES AYER: "Wir finden.. in solchen Fällen bei näherer Betrachtung, daß sich der Disput nicht wirklich um eine Wertfrage, sondern um eine Tatsachenfrage dreht."¹² Nach AYER versuchen wir in solchen Disputen, die empirischen Umstände einer Handlung zu schildern, so etwa das Motiv, die tatsächlichen Auswirkungen, die genauen Umstände. Wir wollen unseren Gegner nicht davon überzeugen, daß seine Empfindung, sondern daß seine Einschätzung der Situation falsch war. Unsere Hoffnung, daß bei gleicher Kenntnis der Umstände auch eine gleiche sittliche Bewertung eintritt, beruht nach AYER auf den gleichartigen Erziehungseinflüssen, welche Mitglieder einer Gesellschaft erfahren. Sittliche Wertungen

¹⁰ Charles Stevenson, Die emotive Bedeutung ethischer Ausdrücke (1937), S. 136.

¹¹ Peter Frederick Strawson: Der ethische Intuitionismus (1949), S. 106.

¹² Alfred Jules Ayer: Sprache, Wahrheit und Logik (1935), S. 146

sind aber nach AYER letztendlich *Geschmacksfragen*, die einer verbindlichen kognitiven Klärung nicht zugänglich sind.¹³

Der Unterschied zu den Geschmacksfragen, die wir im Bereich von Speisen, Musik und Literatur als solche anerkennen, liegt in der Ethik in der fehlenden Toleranzfähigkeit. Eine Gemeinschaft kann nur dann bestehen, wenn ihre Mitglieder in weiten Zügen die Wertvorstellungen teilen. Ohne diese Gleichheit ergibt sich ein anarchisches Chaos, das ein Gemeinschaftsleben zerrüttet. Wir alle kennen die kollektive Aggression, die Außenseiter der Gesellschaft auf sich ziehen, in Form von Strafen und Zurechtweisungen.

Es kommt also bei allen sittlichen Wertungen eine subjektive Gefühlskomponente ins Spiel. Diese stellt sich unmittelbar ein, das Gefühl wird gleichzeitig mit der es hervorruhenden Situation wahrgenommen - ebenso wie sich Angst und Freude einstellen. Es hat keinen Sinn, eine Rationalisierung dieses Gefühls zu erstreben, indem man etwa feststellt, daß mit der entsprechenden Handlung ein gewisser Nutzen oder eine gewisse Lust verbunden ist. Das Gefühl stellt sich unabhängig von einem derartigen Erkenntnisvorgang ein, zumal die Begriffe "Lust" und "Nutzen" schon eine gefühlsbetonte Wertung darstellen, die aus der bloßen Situation allein nicht herleitbar ist. Die Situation ist - man verzeihe das profane Beispiel - der eines Autofahrers sehr ähnlich. Dieser wird, wenn ein Hindernis vor ihm auftaucht, bremsen und zwar umso heftiger, je näher das Hindernis und je größer seine eigene Geschwindigkeit ist. Diese Reaktion setzt zwar eine gewisse Erfahrung und in einem gewissen Sinne auch eine Kenntnis der Formel für die Bremsverzögerung voraus, aber die mit einem gewissen Angstzustand verbundene Reaktion ist nicht dadurch zu rationalisieren, daß man behauptet, der Autofahrer habe die Werte der Variablen der Formel bestimmt und daraus die Heftigkeit des Bremsvorganges berechnet. Vielmehr handelt es sich hier um eine 'intuitive', spontane Handlungsweise, die auf einer durch Erfahrung gewonnenen habituellen Verhaltensdisposition und einer angeborenen Empfindungsdisposition des Menschen beruht.

Man kann den Nonkognitivismus nicht dadurch widerlegen, daß man auf den normativen Wissensbegriff hinweist, den die Empiristen in der Tradition von DAVID HUME voraussetzen: alles Wissen ist analytisch, also leer, oder synthetisch, also Beobachtungswissen. Sollsätze sind nun keine deskriptiven Sätze und auch nicht aus der Erfahrung gewonnen. Rationale Intuitionen, als welche man Sollsätze auffassen könnte, werden vom Empirismus verworfen. Somit kön-

¹³ Vgl. Ayer, a. O., S. 146f und die Einleitung von 1946, a. O., S. 30f.

nen Sollsätze nur gefühlsbetonte Aussagen sein, mithin keineswegs aus der Vernunft kommen. Der Hinweis auf den dezisionistischen Charakter des empiristischen Wissensbegriffes vermag aber deutlich darauf hinzuweisen, daß Überwindungen des Nonkognitivismus von einem anderen Wissensbegriff ausgehen müssen, um ihre Position zu 'beweisen'.

6.3 Eine neue Ethik angesichts der Bedrohung des Menschen durch die Naturwissenschaften?

Die Betrachtung ausgewählter Beispiele aus der Geschichte der Ethik, bei der vor allem Theoretiker und Praktiker der Naturwissenschaften Berücksichtigung fanden, hat gezeigt, daß das Wesen von Ethik und Wissenschaft im Grunde völlig verschieden ist. In der Wissenschaft handelt es sich um beschreibende Sätze, die intersubjektiv überprüfbar sind und trotz aller erkenntnistheoretischer Bedenken zumindest eine *Annäherung* an die Wahrheit darstellen.

In der Ethik geht es dagegen um eine andere Klasse von Sätzen, um Sollsätze, die nicht bewiesen werden können. Zwar bezieht sich die sittliche Wertung auf Tatsachen, aber offensichtlich gibt es subjektive Verschiedenheiten in den Bewertungen derselben. Die Wertungsdivergenzen können in vielen Fällen durch eine Klärung der Tatsachen, also 'wissenschaftlich' beseitigt werden, jedoch wird offenbar, daß eine irreduzible subjektive Komponente in die Wertung einfließt.

In unserer von der Naturwissenschaft geprägten Vergangenheit konnte der Eindruck entstehen, daß auch alle Handlungsentscheidungen und alle Fragen der Weltanschauung durch die Resultate und Methoden der Wissenschaften eindeutig gelöst werden können. Dies war offensichtlich eine Anmaßung der Wissenschaftler, die autoritär mit dem Nimbus der Wissenschaftlichkeit die tieferen Gefühle vieler Menschen verletzen. Eine solche dogmatisch-aufklärerische Position finden wir etwa in WILHELM OSTWALDS Eintreten für den energetischen Monismus als allumfassende Weltanschauung (vgl. 5.2).

Viele Wissenschaftler haben die Kluft zwischen Weltanschauung und Wissenschaft jedoch bemerkt und die Bereiche streng voneinander getrennt, wie wir oben (vgl. S. 10) im Fall von MAX PLANCK sahen, der die Religion nicht nur toleriert, sondern ihr auch eine gewichtige Rolle in unserem Leben zuschreibt.

Heute finden wir gleichsam als eine Reaktion auf die überzogenen Absolutheitsansprüche der Naturwissenschaften vielfach eine Tendenz zum Mystizismus vor. Da die kausalanalytische Forschung den Anspruch der Religionen und übernatürlichen Erklärungsgründe stark zurückdrängt, dies jedoch als unbefriedigend empfunden wird, versucht man die verlorene Harmonie des Menschen

(hat sie je bestanden?) mit seiner natürlichen Umwelt und seinen Mitmenschen durch mystische 'Begründungen' wiederherzustellen. In der 'Einführung' wurden in diesem Zusammenhang Autoren zitiert, die offensichtlich auf ALBERT SCHWEITZERS Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben rekurrieren oder zumindest ähnliche Gedanken vertreten. Der Theologe SCHWEITZER entwickelte diese Ethik, indem er christliches Gedankengut mit fernöstlichen Weisheitslehren verband. Sie bleibt aber eine modifizierte christliche Ethik, insofern die Idee der Nächstenliebe auch auf Pflanzen und Tiere übertragen wird.

Die zitierten Vertreter einer neuen, an den ökologischen Bedürfnissen orientierten Ethik verbinden mit ihrer besonderen Empfindungsfähigkeit mit Menschen, Tieren und Pflanzen (und gar der unbelebten Materie) den Begriff eines "Rechtes", um die Rechtssubjekte vor Übergriffen zu schützen. Es ist fraglos möglich, daß das altruistische Vermögen des Menschen, das als einer der ersten Philosophen DAVID HUME gegen das Prinzip des verfeinerten Selbstinteresses verteidigte, sich auch auf Tiere und Pflanzen bezieht, insofern man sagen kann, daß Pflanzen und Tiere sich wohlfühlen und leiden können. Die Behauptung eines Rechtes für nichtmenschliche Objekte, das im Rahmen einer moralischen Argumentation der Beeinflussung anderer dient, erscheint dennoch verfehlt, weil sie eine Objektivität vortäuscht, die im Grunde auch bei den menschlichen Rechtssubjekten nicht vorliegt. Das Recht des Menschen auf die Berücksichtigung seiner Wünsche durch andere Menschen (es ist ja auch heute noch nicht überall und für alle Menschengruppen anerkannt) beruht auf der Erfahrung, daß ein sozial verträgliches Handeln für alle Mitglieder einer Gesellschaft befriedigender ist. Dies will man durch die konventionelle Zuerkennung eines "Rechtes" ausdrücken und gleichsam sanktionieren. Aus der Beachtung dieses Rechtes fließen dem Menschen mannigfache Vorteile zu:

- Er vermeidet die kollektive Aggression, die ihn bei einer Mißachtung erwarten würde.
- Er zieht sich das Wohlwollen und den Respekt seiner Mitmenschen zu.
- Auch seine Wünsche werden von der Umwelt berücksichtigt, er erhält vielfältige Unterstützung.
- Nicht zuletzt ist aber durch das altruistische Moment im Menschen das sittliche Handeln selbst Quelle einer gewissen Zufriedenheit.

Welche konkreten Vorteile aber - neben einer Befriedigung sittlicher Art für bestimmte Individuen - hat die Anerkennung von Rechten für Pflanzen und Tiere? Diese könnten das ihnen Zustehende - anders als Menschen - nicht verteidigen und nicht einfordern, vor allem ist ja in vielen Fällen dem Menschen gar

nicht einsichtig, welche "Wünsche" Tiere und vor allem Pflanzen haben. Es ist schon schwierig, sich die Wünsche anderer Menschen adäquat vorzustellen; diese können sich aber zumindest dazu äußern.

Wenn wir aufgrund eines besonderen Empfindungsvermögens mit Menschen, Tieren und auch Pflanzen leiden können, so sehen wir doch etwas bedroht, dessen Dasein und Wohlbehaltenheit uns wertvoll ist. Dies bedeutet keineswegs unbedingt, daß wir etwa einen Laubwald nur deshalb als wertvoll ansehen können, weil er uns Sauerstoff und potentiell Brenn- und Baumaterial liefert, sondern weil er einen gewissen ästhetischen Reiz bietet, der bis zu der Empfindung einer Harmonie des Menschen mit der Natur reichen kann. Welchen Sinn hat es aber, dem Laubwald ein 'Recht' auf Unberührtheit zuzugestehen? Dies wird besonders dann absurd, wenn essentielle Interessen von Menschen bedroht sind, die im Wald vor allem eine Ressource sehen. Hier stünde ein Recht des Waldes den Interessen von Menschen gegenüber, welches nicht verteidigt werden kann, wenn nicht andere Menschen dieses Recht geltend machen. Warum sollte man die Diskussion über Wertpräferenzen nicht dadurch rationalisieren, daß man etwa in ökologischen Fragen die Interessen von Umweltschützern, die freilich gute Gründe vorbringen, wenn sie auf ökologische, den Menschen bedrohliche, Zusammenhänge hinweisen, gegen die kommerziellen und sonstigen Interessen abwägt? Dadurch wird die Frage nämlich von himmlischen Höhen auf die Erde zurückgebracht. Die Vertretung von Interessen anderer, vor allem solcher, die man nicht kennt, ist leider zu oft mit einem überzogenen Dogmatismus verbunden. Eine rationalisierte Entscheidungsfindung, bei der von menschlichen Interessen gesprochen wird (wobei es auch altruistische Interessen geben kann), scheint mir die Grundlage einer vernünftigen gesellschaftlichen Entscheidungsfindung zu sein. Hier wird es sich zeigen, inwieweit nach der Emanzipation von Sklaven, Andersfarbigen und Frauen auch die Tiere und Pflanzen insofern emanzipiert werden können, daß ihre "Wünsche" und Bedürfnisse respektiert werden. Es scheint mir aber in einer pluralistischen Gesellschaft einen Rückschritt darzustellen, wenn man von den Bedürfnissen und Empfindungen (auch altruistischer Natur) der Menschen als Maßstab aller Entscheidungen abkommt, um durch gewisse metaphysische Spekulationen ein besonderes Empfindungsvermögen als kosmisch sanktioniert erscheinen zu lassen. Die ökologische Krise ist präsent, und sie bedarf einer Lösung. Eine Aufklärung über ökologische Zusammenhänge, die heute schon in weitem Maße geschieht, macht uns unsere Abhängigkeit von einer intakten Umwelt für unsere leiblichen und auch seelischen Bedürfnisse deutlich. Der Schutz der Umwelt, welcher von der kommerzialisierten Wissenschaft so lange mißachtet wurde, ist kaum durch

Spekulationen über Verantwortung und Pflichten gegenüber nichtmenschlichen "Rechtssubjekten" zu erreichen, sondern allein durch einen Rekurs auf menschliche Interessen.

Wie aber können gesellschaftliche Streitigkeiten in Wertfragen geschlichtet oder vermieden werden? Die christliche Religion mit ihren autoritären Geboten und der Autorität ihrer Exegeten hat heute an Einfluß verloren. Dadurch ist ein feststehender Kanon von richtigen und falschen Handlungsweisen, an dem man sich orientieren könnte, nicht mehr gegeben. Dies macht viele Entscheidungen nicht leichter, sondern führt zu Gewissenskonflikten, weil die betreffende Person nicht weiß, welchem Moralcodex sie folgen soll. Die Untersuchungen dieser Arbeit haben ergeben, daß zwischen Tatsachen und Wertungen induktiv keine strengen Gesetzmäßigkeiten aufzustellen sind. Es bedarf für die gesellschaftliche Entscheidungsfindung bezüglich Wertpräferenzen einer Methode, um die Wünsche und Ansprüche der Mitglieder einer Gesellschaft zu berücksichtigen. Ich setze ein demokratisches Modell voraus, in der Annahme, daß dieses die soziale Verträglichkeit (als übergeordnetes, normativ festgelegtes Ziel) am ehesten gewährleistet. Da es nämlich kaum möglich sein dürfte, daß eine Person *alle* Wünsche *aller* betroffenen Personen kennt und so die richtige Lösung findet, scheint mir die weitgehende Demokratisierung der Entscheidungsprozesse (wie auch HANS REICHENBACH, S. O., 4.3.1.5) der richtige Weg zu einer *Annäherung* an die durchschnittliche gesellschaftliche Meinung - und damit zur Minimierung der Konflikte - zu sein. Wenn eine einzelne Person Entscheidungen für viele Betroffene treffen muß, so setzt dies große Erfahrung und viel Feingefühl voraus - und die Freiheit von eigenen Interessen. So wird heute oft von einer "Verantwortung" der Naturwissenschaftler gesprochen. Was aber kann diese Verantwortung sein, wenn nicht der Anspruch einer Gesellschaft, daß ein Wissenschaftler seine Forschung nicht gegen die Interessen dieser Gesellschaft betreibt? Durch den Rekurs auf eine moralische Verpflichtung und ein "Recht" der Gesellschaft auf die Berücksichtigung ihrer Wünsche mag der Wissenschaftler in einer moralischen Argumentation beeinflusst werden. Viele Wissenschaftler erkennen diese Verantwortung ja auch in Worten und Taten an. Es scheint mir jedoch eine Überforderung zu sein, wenn man von einem Wissenschaftler erwartet, daß er eine Karriere allein aus Gewissensbissen aufgibt, somit seine Interessen völlig zurückstellt. Hier gilt es, das Gewissen des Wissenschaftlers durch gesellschaftliche Einflußnahme von der großen 'Verantwortung' zu befreien und ein Handeln gegen das Gemeinwohl auszuschließen. Eine gesellschaftliche Lenkung der Wissenschaft ist freilich nicht in allen Fällen möglich,

aber es gilt doch, Unvollkommenheiten unserer Welt möglichst zu verbessern und die verbleibenden Unvollkommenheiten zu akzeptieren.

Jede an den Naturwissenschaften orientierte Ethik, die auf dem Nonkognitivismus aufbaut und auch überweltliche Begründungen von Verhaltensweisen ablehnt, kann nur von den Interessen und Empfindungen der Menschen ausgehen. Es gilt dann einen Modus zu finden, die potentiell divergierenden Interessen gegeneinander abzuwägen. Das Bekenntnis zum demokratischen Modell ist eine ethische Entscheidung, die nicht bewiesen werden kann. Sie hat aber einen empirischen 'Beweis' auf ihrer Seite: die soziale Verträglichkeit. Wenn man diese als erstrebenswert ansieht, ist das demokratische Modell am ehesten geeignet, das Leben möglichst vieler Menschen befriedigend zu gestalten. Jedes Mitglied der demokratischen Gemeinschaft muß seine Interessen gegen die anderer vertreten; die Einhaltung der 'Spielregeln', daß man auch die Entscheidungen der Mehrheit mitträgt, wird durch die vielfältigen Vorteile ausgeglichen. Freilich gibt es ein sittliches Empfinden des Menschen. Dieses mag die Grundlage dafür sein, daß Menschen überhaupt zusammen leben können und sich zu einem demokratischen System bekennen. Durch das demokratische Modell wird aber die Entscheidung nicht sittlich gerechtfertigt, sondern allein festgelegt. Es ist nun möglich, daß der Einzelne mit dem Beschluß nicht einverstanden ist, weil sich sein Gewissen meldet. Hier ist er in einen Konflikt gestürzt, den ihm das demokratische Modell nicht nehmen kann. So kann etwa die vieldiskutierte Frage der Abtreibung einen Vater oder eine Mutter in einen Gewissenskonflikt stürzen, obgleich eine Entscheidung demokratisch zwischen den betroffenen Parteien (Vater, Mutter, Arzt) getroffen wurde. Es scheint mir aber nicht berechtigt zu sein, das Gewissen für eine übersinnliche Fähigkeit des Menschen zu halten, welche das Tor zu Erkenntnissen ist, die die wissenschaftliche Methode nicht hervorbringen kann. Es ist jedoch leicht verständlich, daß Autoren wie FRIEDRICH WAISMANN und EDUARD MAY in den letzten Willensentscheidungen etwas auf mysteriöse Weise Eindringliches sehen, das vollkommen uneinsichtig ist und nach einer Erklärung in der Wissenschaften unzugänglichen Welt verlangen kann.

7.1 Anhang 1: Der Übergang vom Sein zum Sollen in Versuchen einer Evolutionären Ethik

Schon bald nachdem CHARLES DARWIN sein erstes Buch zur Evolutionstheorie (*On The Origin of Species By Means of Natural Selection, Or The Preservation Of Favoured Races In The Struggle For Life*) im Jahre 1859 veröffentlicht hatte, wurden seine Gedanken auch auf eine gesellschaftliche Ebene übertragen. Dazu lud die Deszendenztheorie durch ihre in Slogans gekleideten Kerngedanken wie 'Kampf ums Dasein' und 'Überleben des Tüchtigsten'¹ auch geradezu ein. Ich will hier eine Skizze der Kerngedanken von DARWINS Neuerung in der Naturwissenschaft geben und dann exemplarisch Fälle ihrer Übertragung auf die Begründung von Verhaltensweisen darstellen.

7.1.1 DARWINS Theorie von 'Natürlicher Selektion', 'Variation' und 'Isolation'

KANT hatte noch in der "Kritik der Urteilkraft" von 1790 kategorisch die Möglichkeit bestritten, daß das Phänomen des Lebens nach rein mechanischen Gesetzen je würde erklärbar sein. Zwar sind ihm die mechanischen Gesetze die einzigen, die der Mensch wirklich begreifen kann. Sie bilden somit das Ziel jeder wissenschaftlichen Untersuchung; jedoch scheint KANT Naturforschung ohne den Gesichtspunkt der Teleologie nicht möglich zu sein:

"Es ist nämlich ganz gewiß, daß wir die organisierten Wesen und deren innere Möglichkeit nach bloß mechanischen Prinzipien der Natur nicht einmal zureichend kennenlernen, viel weniger uns erklären können; und zwar so gewiß, daß man dreist sagen kann, es ist für Menschen ungereimt, auch nur einen solchen Anschlag zu fassen, oder zu hoffen, daß noch etwa dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde: sondern man muß diese Einsicht den Menschen schlechterdings absprechen."²

¹ Der Begriff 'Kampf ums Dasein' (struggle for existence) ist ein zentraler Punkt in Malthus' 'Essay on Population', der 1798 in der ersten Fassung erschien. Darwin spricht in Anlehnung an Malthus vom 'Kampf ums Leben' (struggle for life). Dieser Begriff erscheint schon auf dem Titelblatt der ersten Auflage des 'Origin'. Den Begriff 'survival of the fittest' prägte Herbert Spencer in seiner 'Theory of Population', London 1852, S. 34. Darwin übernimmt ihn in der 5. Auflage des 'Origin' in die Überschrift des 4. Kapitels.

² Kant, Kritik der Urteilkraft, S. 380. Auf der anderen Seite stellt Kant dar, daß die teleologische Betrachtung als heuristische Hypothese zur Auffindung nachweisbarer mechanischer Gesetzmäßigkeiten dienen kann. Denn die Maxime, nach bloß mechanischen Gesetzen zu suchen, die allein einen Nachvollzug

ERNST HAECKEL, der diesen Passus aus der 'Kritik der Urteilskraft' (§ 75) in seiner 'Natürlichen Schöpfungsgeschichte' zitiert, bemerkt dazu:

"Nun ist aber dieser unmögliche Newton siebenzig Jahre später in Darwin wirklich erschienen, und seine Selections-Theorie hat die Aufgabe thatsächlich gelöst, die Kant für absolut unlösbar hielt."³

1859 veröffentlichte DARWIN sein bedeutendes Werk 'On the Origin of Species'. In ihm legte er dar, wie sich die Entwicklung des Lebens von primitiven Organismen bis hin zu den komplizierteren Tieren durch die Annahme von *rein mechanischen* Prinzipien erklären läßt. Diese sind:

1. die *Variation*. Die Praxis der Tierzucht, die damals schon weit fortgeschritten war und die Hervorbringung gewisser erwünschter Eigenschaften möglich machte, zeigte deutlich, daß das Erbgut der Eltern nicht unverändert an die Nachkommen weitergegeben wird. Es gibt eine gewisse Unwägbarkeit, die zu völlig neuen Eigenschaften führen kann.

DARWIN konnte die Variation nicht auf ein materielles Substrat reduzieren, jedoch als unbestreitbar voraussetzen. Wir bezeichnen diese Variation heute als *Mutation*.

2. Die *Natürliche Selektion*. In der Tierzucht werden erwünschte Eigenschaften durch Kreuzung von deren Trägern gesteuert, selektiert. Diese künstliche Selektion übertrug DARWIN auf die Natur. Nicht zuletzt die Lektüre von MALTHUS bewogte ihn dazu, das Leben als einen *Kampf ums Dasein* anzusehen:

garantieren können, wird durch den teleologischen Grundsatz nicht aufgehoben, "vielmehr wird es geboten, sie, so weit man kann, zu verfolgen; auch wird dadurch nicht gesagt, dass nach dem Mechanismus der Natur jene Formen nicht möglich wären. Nur wird behauptet, dass die menschliche Vernunft in Verfolgung derselben und auf diese Art niemals von dem, was das Spezifische eines Naturzwecks ausmacht, den mindesten Grund, wohl aber andere Erkenntnisse von Naturgesetzen wird auffinden können, wobei es als unausgemacht dahin gestellt wird, ob nicht in dem uns unbekannten inneren Grunde der Natur selbst die physisch-mechanische und die Zweckverbindung an denselben Dingen in einem Prinzip zusammenhangen mögen; nur dass unsere Vernunft sie in einem solchen nicht zu vereinigen im Stande ist, und die Urteilskraft also, als (aus einem subjectiven Grunde) reflectirende, nicht (einem objectiven Prinzip der Möglichkeit der Dinge an sich zufolge) bestimmende Urteilskraft, genöthigt ist, für gewisse Formen in der Natur ein anderes Prinzip, als das des Naturmechanismus zum Grunde ihrer Möglichkeit zu denken." (Kant, Kritik der Urteilskraft, § 70; zit. bei Schultze, S. 241) Diese Stelle zeigt deutlich, daß das im obigen Text verwendete Zitat Kants Position nicht gerecht wird. Fritz Schultze hat 1875 durch eine Sammlung von Stellen aus Kant denselben als Vorläufer der Deszendenztheorie dargestellt, was freilich wiederum einseitig übertrieben ist. Vgl. Schultze, vor allem S. 1f u. ö.

³ Haeckel, S. 95.

In der Natur setzen sich diejenigen Individuen durch, die einen Anpassungsvorteil an die Umwelt besitzen. Weniger angepaßte Glieder einer Population werden verdrängt und in ihrer Existenz bedroht. Dadurch erzeugen sie weniger Nachkommen als ihre Mitbewerber, so daß die überlegenen Eigenschaften sich schließlich bei immer mehr Individuen finden. Da nun die Eigenschaften nicht in allen Fällen übertragen werden, finden sich bei den Nachkommen auch 'Mängel-exemplare', die verdrängt werden, oder noch überlegenere Individuen, die sich gegen ihre Konkurrenz durchsetzen. Aufgrund der Tatsache, daß dieses 'Durchsetzen' eine Frage des Umfangs an Nachwuchs ist, kann es passieren, daß adaptativ überlegene Arten sich nicht durchsetzen, weil sie zu wenig Nachwuchs produzieren.

Die *Natürliche Selektion* bezeichnet also für DARWIN den Grad der Anpassung an die Umwelt und der Anzahl des Nachwuchses im Verhältnis zu Mitbewerbern. Sie ist keine teleologische Größe, sondern ein *rein mechanischer Vorgang* in Analogie zur menschlichen Zuchtwahl.

3. die *Isolation*. Populationen, die auf gemeinsame Vorfahren zurückgeführt werden können, aber aus geographischen, ökologischen oder Sexualverhaltensänderungen über längere Zeit getrennt waren, entwickeln sich jeweils anders. Ein eindrucksvolles Beispiel für das Wirken der Isolation stellen die Galapagos-Inseln dar. Das Archipel brach in Urzeiten auseinander, auf den entstandenen kleinen Inseln entwickelte sich eine je eigene Flora und Fauna. Der Faktor der *Isolation* ist sehr aufschlußreich, denn er zeigt die Regellosigkeit der Entwicklung: diese hängt allein vom (zufälligen) Eintreten günstiger Variationen des Erbgutes und damit veränderten Wettbewerbsbedingungen ab.

Eine Anwendung dieser Theorie auf den Ursprung des Menschen wurde im Werk von 1859 nur am Ende angedeutet, jedoch von den Zeitgenossen deutlich verstanden. DARWIN veröffentlichte sein Werk zur Abstammung des Menschen (*The Descent of Man*) erst 1871.

7.1.2 Die Übertragung auf gesellschaftliche Verhältnisse

Der amerikanische Unternehmer JOHN DAVISON ROCKEFELLER (1839-1937), der nicht nur ein strenggläubiger Christ, sondern auch ein energischer Vertreter des freien Wettbewerbs war, erklärte in einer seiner Sunday-School-Reden:

"Das Wachstum eines Großunternehmens ist lediglich ein Überleben des Tüchtigsten. Die 'American Beauty' - Rose kann nur in der Pracht und dem Duft, die ihren Besitzer erfreuen, herangezogen werden, indem man die frühen Knospen, die um sie herum heranwachsen, opfert. Das ist keine üble Tendenz

im Geschäftsleben. Es kommt lediglich ein Gesetz der Natur und ein Gesetz Gottes zum Vorschein."⁴

Nicht nur der Kapitalismus sah sich als legitime und geforderte Verlängerung eines Trends in der Evolution. Für den Sozialismus stellte der Mitbegründer der englischen Labour-Partei und spätere Premierminister JAMES RAMSAY MAC DONALD (1866-1937) in der Vorrede zu einem Buch des Italieners FERRI fest, daß "die konservativen und aristokratischen Interessengruppen sich zu defensiven und offensiven Zwecken mit dem Gesetz des Kampfes ums Dasein und seinem Korollar, dem Überleben des Tüchtigsten, bewaffnet haben. Ferris Ziel in diesem Band ist zu zeigen, daß der Darwinismus sich nicht nur nicht in intellektueller Opposition zum Sozialismus befindet, sondern dessen wissenschaftliche Grundlage ist... Sozialismus ist nichts anderes als ein auf einer ökonomischen Ebene realisierter Darwinismus, der zu einer intellektuellen Handlungsweise, angewandt auf die Bedingungen der menschlichen Gesellschaft, geworden ist."⁵ Den gleichen Standpunkt vertritt JAMES RAMSAY MAC DONALD auch in einem eigenen Werk:

"Darwin mußte sein Lebenswerk zum menschlichen Wissen beitragen, bevor der Sozialismus auf eine zweifellos wissenschaftliche Grundlage gesetzt werden konnte." Jedoch bemerkt MAC DONALD, daß wissenschaftliche Untersuchungen den Sozialismus nicht hervorgebracht, sondern nur beleuchtet und unterstützt hätten.⁶

Zwischen diesen beiden Giganten nimmt sich die Stellungnahme von General WILLIAM BOOTH, dem Begründer der Heilsarmee, bescheiden aus. Er akzeptiert zwar den Kampf ums Dasein als Naturgesetz, nicht jedoch die daraus von seinen Vorgängern abgeleiteten Verhaltensweisen :

⁴ "The growth of a large business is merely a survival of the fittest... The American Beauty rose can be produced in the splendour and fragrance which bring cheer to its beholder only by sacrificing the early buds which grow up around it. This is not an evil tendency in business. It is merely the working out of a law of nature and a law of God." (zit. Flew, *Evolutionary Ethics*, S. 5; S. 36).

⁵ "... the Conservative and aristocratic interests in Europe have armed themselves for defensive and offensive purposes with the law of the struggle for existence, and its corollary, the survival of the fittest. Ferri's aim in this volume has been to show that Darwinism is not only not in intellectual opposition to Socialism, but is its scientific foundation... Socialism is naught but Darwinism economised, made definite, become an intellectual policy, applied to the conditions of human society." (zit. Flew, *Evolutionary Ethics*, S. 5f, aus 'Socialism and Positive Science' von E. Ferri, London 1906 (Rom 1894)).

⁶ "Darwin had to contribute the work of his life to human knowledge before Socialism could be placed on a definitely scientific foundation... Socialism as a conception of a desirable organisation of Society is an idea which scientific investigations have illuminated and aided, but not created." (Mac Donald, S. 109f).

"Im Kampf ums Leben werden die Schwächsten verdrängt, und es gibt so viele Schwache. Die Tüchtigsten mit den Zähnen und den Klauen werden überleben. Alles, was wir tun können, ist, das Los der nicht Tüchtigen zu mildern und ihr Leiden weniger entsetzlich zu machen. Kein noch so großer Beistand wird einer Qualle ein Rückgrat geben."⁷

Die Zitate aus diesen drei Autoren zeigen deutlich auf, was bei Schlüssen vom Sein zum Sollen fast immer übersehen wird: Das Sein ist *moralisch neutral*, die sittliche Komponente kommt durch *Zutun* des Menschen zustande. Alle Rekurse auf deskriptive Sätze sind völlig nutzlos, wenn jemand noch äußern kann (wie WILLIAM BOOTH), daß er den Schluß nicht anerkennt.

Um aus der Theorie der Evolution mittelbar eine moralische Konklusion abzuleiten, bedürfte es einer normativen Prämisse, die besagt, daß Handlungen ausgeführt werden sollen, die einer Entwicklung seit der Urzeit entsprechen. Diese normative Prämisse könnte ihre Geltung etwa aus der Offenbarung eines göttlichen Willens beziehen.

Jedoch würde sich bei allen Versuchen noch eine Schwierigkeit bezüglich des Begriffes 'Entwicklung' zeigen: zwar spricht man gemeinhin von einer 'Höherentwicklung' der Organismen zu immer komplexeren Strukturen, aber auch eine Rückentwicklung einer Rasse - wenn diese einen Selektionsvorteil darstellt - widerspricht DARWINS Theorie nicht.

Letztlich würde die Bestimmung einer aufsteigenden Entwicklung im Weltgeschehen (=Fortschritt) aber immer zirkulär sein: wie könnte nämlich der Wert des Zieles dieser Entwicklung aus diesem selbst bestimmt werden? Die Behauptung einer 'aufsteigenden' Entwicklung setzt ein Kriterium, eine Wertung, bereits voraus.

Einen Einwand in dieser Richtung machte auch BERTRAND RUSSELL:

"Wenn die Evolutionäre Ethik stimmig wäre, müßten wir völlig gleichgültig hinsichtlich der Richtung der Evolution sein, weil sie, was sie auch immer sei, dadurch als die beste bewiesen ist."⁸

⁷ "In the struggle of life the weakest will go to the wall, and there are so many weak. The fittest, in tooth and claw, will survive. All that we can do is to soften the lot of the unfit and make their sufferings less horrible than it is at present. No amount of assistance will give a jellyfish a backbone." (Booth, S. 44; Teile zitiert bei Flew, *Evolutionary Ethics*, S. 37).

⁸ "If evolutionary ethics were sound, we ought to be entirely indifferent as to what the course of evolution may be, since whatever it is is thereby proved to be the best." (zit. Flew, *Evolutionary Ethics*, S. 44).

7.2 Anhang 2: Zu praktischen Schlüssen

Schon ARISTOTELES behandelt praktische Schlüsse, also solche, an deren Ende eine Verpflichtung zu einer Handlung oder diese selbst steht. Dies tut er allerdings in einer ungenügenden und cursorischen Weise. In 'De motu animalium' fragt er:

"Wie kommt es aber, daß das Denken manchmal zum Handeln führt, manchmal aber nicht, manchmal zur Bewegung, manchmal nicht? Es scheint ganz ähnlich zu sein, wie wenn man über unbewegliche Dinge (die Gegenstände von Wissenschaften wie Arithmetik und Geometrie, M.R.) nachdenkt und Schlüsse zieht. In diesem Fall aber ist das Ziel ein Lehrsatz (wenn man nämlich die beiden Vordersätze gedacht hat, denkt man sofort die Schlußfolge und setzt sie zusammen), dort aber entsteht aus zwei Vordersätzen als Schlußfolgerung die Handlung, wie wenn man z. B. denkt, daß jeder Mensch gehen muß, man selbst ist aber ein Mensch, so geht man sofort, wenn man aber denkt, jetzt darf kein Mensch gehen, man selbst aber ist ein Mensch, so hält man sogleich still. Dieses beides tut man, wenn nichts hindert oder zwingt."⁹

Bei dem zitierten Schlußtypus ist eine individuelle Handlung Folge einer allgemeinen Handlungsregel und einer singulären Tatsachenbehauptung. ARISTOTELES kennt aber auch den Typus, daß eine Handlung Mittel zum Zweck ist:

"Ich brauche Kleidung. Ein Obergewand ist Kleidung. Ich brauche ein Obergewand. Ich muß mir verschaffen, was ich brauche. Ich brauche ein Obergewand. Ich muß mir ein Obergewand verschaffen."¹⁰

Offensichtlich ist der erste Teil des Schlusses nicht gültig. Es müßte z. B. die Prämisse eingefügt werden:

"Nur ein Obergewand ist die adäquate Kleidung für mich" oder - wie A. J. KENNY vorschlägt: "Ich brauche alle Kleidungen".¹¹

Somit hält ARISTOTELES praktische Schlüsse für möglich.¹²

Heute werden praktische Schlüsse im Rahmen der deontischen Logik behandelt. Sollenssätze werden aus bestimmten Prämissen abgeleitet. Dabei hat der

⁹ De motu animalium 701 a 7-16, übersetzt von M.R., weitere Beispiele 16-25, 32f; Nikomachische Ethik 1147 a 29ff, Metaphysik 1032 b 19ff.

¹⁰ MA 701 a 18ff.

¹¹ Kenny, S. 66.

¹² Selbstverständlich bestehen Unterschiede zwischen praktischen und logischen Schlüssen. So wäre formallogisch im obigen Schema "Ich muß mir ein Obergewand verschaffen oder nach Thessalien reisen" eine gültige Folgerung, was als Handlungsanweisung jedoch absurd erscheint.

normative Satz sehr oft eine implikative Bedeutung im Sinn einer Mittel-Zweck-Relation. Hier spricht man statt von "Sollen" besser von "Müssen":

"A will x erreichen.

Nur wenn A y tut, wird er x erreichen.

Daher muß A y tun."¹³

(Hier könnte vom Sinn her auch stehen: Daher *sollte* A y tun.)

Eine reine Sollensaussage erhält man zum Beispiel durch die beiden Prämissen "A soll x" und "x nur, wenn y", was ergibt: "A soll y".

Jedoch zeigt die Erfahrung, daß derartige Schlüsse nicht zu der Hoffnung auf eine entsprechende Tat Anlaß geben. Allenfalls bei Schlüssen in der ersten Person Singular ("Ich") ist eine Handlung "y" wahrscheinlich.

Diese kurzen Betrachtungen zu praktischen Schlüssen zeigen auf, daß praktische Schlüsse unnötig rationalistisch, wirklichkeitsfern sind. Es wird deutlich, daß sie allenfalls auf Mittel-Zweck-Relationen sinnvoll anwendbar sind. Das wird besonders offensichtlich, wenn mehrere Pflichten hinsichtlich ihrer Präferenz miteinander hadern. Dann werden Pflichten abgewogen, und endlich siegt diejenige Pflicht, die als übergeordnet erscheint. Diese wird als ein Sollen empfunden, und die Entdeckung einer universalen Prämisse, die als Obersatz in einem Schluß fungieren könnte, erscheint nicht nur als überflüssig, sondern sittlichem Empfinden als zutiefst fremd: dieses Sollen erweckt nämlich nicht den Eindruck einer Funktion als Mittel, sondern als Wert an sich.

Ich glaube, daß es ähnliche Erwägungen waren, die HUME zu seiner Ablehnung von bloßen "vernünftelnenden" Argumenten führten (wenn er auch freilich keineswegs die strenge deontische Logik vor Augen hatte). Auch seine Rückführung der Achtung vor tugendhaften Handlungen auf eine Nützlichkeit (die objektivierbar ist) ließ ihn nicht übersehen, daß solche Überlegungen nur unvollkommene Abbilder spontaner sittlicher Gewißheit und Hingabe sein können.

7.3 Anhang 3: GEORGE EDWARD MOORES 'Principia Ethica'

Da sich zwischen GEORGE EDWARD MOORE (1873-1958) einerseits sowie DAVID HUME und RICHARD PRICE andererseits bedeutende Parallelen finden, erscheint es angebracht, MOORES Grundgedanken in den 1903 erschienenen *Principia Ethica* zu referieren.

¹³ v. Wright, S. 54.

MOORE prägte den Begriff *naturalistischer Fehlschluß* (naturalistic fallacy), der in der Literatur im Zusammenhang mit verbotenen Sein-Sollen-Übergängen gebraucht wird und auf die ja schon HUME hinwies.

7.3.1 Eine Skizze der Grundgedanken der 'Principia Ethica'

7.3.1.1 Die Fragestellung

Anders als z. B. ARISTOTELES (und wohl den meisten Autoren zur Ethik), der als Ziel einer ethischen Untersuchung die moralische Besserung dargestellt hatte¹⁴, geht es MOORE in der Ethik nicht um die Herbeiführung von Handlungen, sondern von Wissen. Es geht ihm um eine "allgemeine Untersuchung dessen, was gut (im allgemeinen) ist."¹⁵

MOORE sieht drei verschiedene Möglichkeiten, die Frage "Was ist gut? und Was ist schlecht?" aufzufassen:

1. als Frage nach guten Dingen. - Es gibt jedoch unendlich viele gute Dinge, so daß keine Wissenschaft (einschließlich der Ethik) sich mit ihnen allen auseinandersetzen könnte. "Und aus diesem Grunde ist es auch nicht Aufgabe des Moralphilosophen, persönliche Ratschläge oder Ermahnungen zu erteilen."¹⁶

2. als Frage nach guten (gesollten) Handlungen. - Diese Auffassung der Frage zielt mehr auf eine Kasuistik. Diese setzt jedoch schon ein Wissen um das Gute und Schlechte voraus. "Nicht am Anfang, sondern erst am Ende unserer Überlegungen kann sie mit einiger Zuverlässigkeit in Angriff genommen werden."¹⁷

3. als Frage nach einer Definition von "gut". - MOORE versteht seine Frage in dieser Richtung, "weil diese Frage, wie »gut« zu definieren ist, die fundamentalste Frage der ganzen Ethik ist."¹⁸ Der Begriff "gut" ist ihm der "*einzige* einfache Gegenstand des Denkens, der der Ethik eigentümlich ist."¹⁹

¹⁴ οὐ γὰρ ἵνα εἰδῶμεν τί ἐστὶν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα, ἀλλ' ἵν' ἀγαθοὶ γενώμεθα, ἐπεὶ οὐδὲν ἂν ᾗν ὄφελος αὐτῆς (τῆς παρούσης πραγματείας, M. R.). (EN, 1103 b 27ff; vgl. 1179 a 35 - b 4). Moore (S. 52): "Die direkte Aufgabe der Ethik ist das Wissen, und nicht die Praxis."

¹⁵ Moore, S. 30, "im allgemeinen" findet sich zur Erläuterung auf S. 31.

¹⁶ Moore, S. 32.

¹⁷ Moore, S. 34.

¹⁸ Moore, S. 34.

¹⁹ Moore, S. 34.

7.3.1.2 Die Nichtdefinierbarkeit des Begriffes "gut"

Versteht man unter einer Definition nicht den Sprachgebrauch eines Begriffes, sondern "das Wesen dieses Gegenstandes oder dieser Vorstellung"²⁰, so stellt man fest:

"Aussagen über das Gute sind allesamt synthetisch und niemals analytisch... Definitionen, wie ich sie suchte, ... sind nur möglich, wenn der fragliche Gegenstand oder Begriff komplex ist."²¹

Da der gesuchte Begriff jedoch "einfach" (s. o.) ist, so kann man nur sagen, "daß gut ist, und damit ist die Sache erledigt."²²

7.3.1.3 Die Suche nach der Definition für "das Gute"

Entsprechend seiner Ankündigung im Vorwort, "Prolegomena zu einer jeden künftigen Ethik, die als Wissenschaft wird auftreten können" zu schreiben versucht zu haben²³, legt MOORE dar, daß er "das Gute" sehr wohl für definierbar hält und bei der Suche danach helfen will. Den Unterschied zwischen dem Adjektiv und dem Substantiv beschreibt er so:

"Ich setze als unbestritten voraus, daß »gut« ein Adjektiv ist. Nun, »das Gute«, »das, was gut ist«, muß demnach das Substantiv sein, auf welches sich das Adjektiv bezieht: es muß das Ganze dessen sein, worauf sich das Adjektiv »gut« bezieht, und das Adjektiv muß sich *immer* wirklich darauf beziehen. Wenn es aber das ist, worauf sich das Adjektiv bezieht, muß es von diesem Adjektiv selbst verschieden sein; und die Gesamtheit dieses Verschiedenen, was immer es sein mag, ist unsere Definition *des Guten*."²⁴

7.3.1.4 Der "naturalistische Fehlschluß"

Um zu zeigen, daß es neben der Eigenschaft "gut" andere gibt, die die gleichen Schwierigkeiten bezüglich einer Definition aufweisen, gibt MOORE ein Beispiel: Die Bestimmung der Lichtschwingungen, die normalerweise den Eindruck der Farbe "Gelb" hervorrufen, ist keine adäquate Beschreibung dessen, was wir wahrnehmen. Dies ist im Falle der Farben völlig einleuchtend. Die Lichtschwingungen sind etwas anderes als die Empfindung "gelb". Ebenso ist in der Ethik die Möglichkeit gegeben, daß "gute" Dinge oder Handlungen auch etwas anderes sind (wie etwa "lustvoll" oder "erstrebenswert"). Die Mißachtung dieses

²⁰ Moore, S. 35.

²¹ Moore, S. 36.

²² Moore, S. 36.

²³ Moore, S. 5.

²⁴ Moore, S. 38.

Gedankens wirft MOORE manchen Philosophen vor:

"Aber viel zu viele Philosophen haben gemeint, daß sie, wenn sie diese anderen Eigenschaften nennen, tatsächlich »gut« definieren; daß diese Eigenschaften in Wirklichkeit nicht »andere« seien, sondern absolut und vollständig gleichbedeutend mit Gutheit [goodness]. Diese Ansicht möchte ich den »naturalistischen Fehlschluß« nennen..."²⁵ MOORE wirft diesen Philosophen offensichtlich eine Verwechslung der Kopula "ist" im Sinne eines *Prädikats* mit der Kopula im Sinne einer *Identität* vor. MOORE wählt als offensichtliches Beispiel für den naturalistischen Fehlschluß die Gleichsetzung des Guten mit der Lust:

Ebenso wie nach MOORE nichts dagegen spricht, eine Apfelsine sowohl gelb als auch süß zu nennen, spricht nichts gegen die Möglichkeit, daß etwas *gut und gleichzeitig auch lustvoll* ist. Deshalb sind aber die Adjektive gelb und süß sowie gut und lustvoll nicht gleichbedeutend.

Die Behauptung, das Gute sei die Lust, ist nach MOORE nicht gerechtfertigt:

"Wer... sorgsam prüft, was er sich vorstellt, wenn er fragt »Ist Lust (oder was immer es sein mag) letzten Endes gut?« wird sich leicht vergewissern, daß er sich nicht bloß fragt, ob Lust lustvoll ist."²⁶

MOORES Einwand gegen solche "naturalistischen" Deutungsversuche ist, daß die Frage, ob denn die behauptete Bestimmung auch wirklich gut sei, stets möglich bleibt und somit gezeigt ist, daß der Naturalismus "keinen stichhaltigen Grund für irgendein ethisches Prinzip bietet."²⁷

7.3.2 HUME, PRICE und MOORE

7.3.2.1 Gemeinsamkeiten

Die offensichtliche Gemeinsamkeit zwischen HUME, PRICE und MOORE liegt darin, daß sie alle den Begriff "gut" als eine ursprüngliche, einfache Perzeption auffassen (HUME als Gefühl, PRICE und MOORE als Intuition²⁸). Alle Philosophen haben den gleichen Einwand gegen die bisherigen Versuche, etwas als moralisch richtig oder falsch zu beweisen. Diese angeblichen Prinzipien der Ethik lassen nämlich die Frage zu, ob sie denn auch wirklich gut sind. Dies zeigt, daß sie zirkulär sind und eigentlich nichts beweisen.

²⁵ Moore, S. 40f. Hill (S. 137, Anm. 19) zitiert aus Moores "The Elements of Ethics", einer unveröffentlichten Schrift, eine andere Fassung: "the notion that good means nothing but simple or complex notion, that can be defined in terms of natural qualities."

²⁶ Moore, S. 45, 48.

²⁷ Moore, S. 52.

²⁸ Moore, S. 3-6. Er legt dar, daß sich diese Intuition nur auf *Dinge* bezieht, die um ihrer selbst willen existieren sollen, nicht jedoch auf *Handlungen*.

Obwohl MOORE vor allem Wert auf eine Definition des Begriffs "das Gute" legt und alle Versuche einer Definition der *einzigartigen* und *undefinierbaren*, nicht *analysierbaren* Eigenschaft²⁹ "gut" als naturalistischen Fehlschluß kennzeichnet, ist die Anwendung des letzteren Begriffs zur Kennzeichnung dessen, was HUME und PRICE bekämpfen, durchaus angemessen.

Auch MOORE geht es nämlich in einem gewissen Sinne um den Übergang vom Sein zum Sollen: Eine Definition setzt voraus, daß der entsprechende Begriff durch 'naturalistische' Seinsaussagen erfaßt werden kann. MOORE glaubt nicht, daß durch die Angabe einer naturalistischen (seinsmäßigen) Eigenschaft der Begriff "gut", der ein Sollen darstellt, erklärt werden kann. So ist ihm die Lust als 'seiender' psychischer Zustand nicht das Gute; das, was gewünscht wird, nicht das, was wünschenswert ist.³⁰

MOORE nennt als seinen Vorgänger nur HENRY SIDGWICK. Jedoch scheint MOORE nicht gewußt zu haben, daß dieser sich auf RICHARD PRICE beruft.³¹ Auf jeden Fall prägte MOORE den Begriff "naturalistischer Fehlschluß", der seitdem auch auf HUMES unerlaubten Übergang vom Sein zum Sollen angewendet wird.

7.3.2.2 Unterschiede zwischen HUME und MOORE

HUME kommt in seiner Untersuchung von guten Handlungen und Charakteren zu dem Schluß, daß diese alle eine Lust oder einen Nutzen (für die Gesellschaft oder das Individuum) darstellen. Damit gibt er in einem gewissen Sinne eine Definition des Begriffes 'gut'. Zu dieser kommt er induktiv durch eine "experimentelle Methode", die "aus der Vergleichung bestimmter Einzelfälle gewisse allgemeine Grundsätze"³² gewinnt.

Jedoch hat diese "Definition" ihre moralische Kraft nicht aus sich selbst, sondern aus der Beschaffenheit der menschlichen Natur. So schreibt HUME:

"Nützlichkeit ist nur eine Gerichtetsein auf einen bestimmten Zweck, und da, wo uns der Zweck gänzlich gleichgültig wäre, würden wir dem Mittel gegenüber ebenso gleichgültig bleiben. An dieser Stelle muß sich ein Gefühl geltend machen."³³

²⁹ Diese drei Prädikate der Eigenschaft "gut" finden sich zusammen bei Moore, S. 102.

³⁰ "Tatsache ist, daß »begehrtenwert« [desirable] nicht »begehrbar« [able to be desired] bedeutet, so wie »sichtbar« [visible] »sehbar« [able to be seen] bedeutet." (Moore, S. 111).

³¹ Moore nennt Sidgwick auf S. 48f. Dieser beruft sich (vgl. Hill, S. 46) auf Price in den "Outlines of the History of Ethics for English Readers", 6th edn., London 1931.

³² Hume (2), S. 9.

³³ Hume (2), S. 136f.

Das zeigt deutlich, daß trotz dieser "Definition" eine Entscheidung allein auf der Grundlage der Vernunft ausgeschlossen ist.

Dennoch würde MOORE HUME womöglich des naturalistischen Fehlschlusses bezichtigen, weil er versuche, eine Eigenschaft von Dingen für die Definition von "gut" zu verwenden. MOORE setzt auf eine der Erkenntnis zugängliche Bedeutung von "gut", obwohl er in einem späteren Aufsatz auch einmal zugesteht, daß er geneigt sei, eine Rückführung von "gut" auf das Gefühl anzunehmen und damit alle seine Ausführungen zu verwerfen.³⁴

Zusammenfassend könnte man sagen, daß HUME und MOORE (wie ja auch PRICE) in der Analyse der bisherigen Versuche, Ethik zu begründen, zu demselben Resultat kommen: sie sind ihnen zirkulär.

Sowohl HUME als auch MOORE lehnen Versuche ab, die Eigenschaft "gut" lediglich auf andere Eigenschaften der Dinge zurückzuführen. In diesem Sinne bekämpfen sie beide den naturalistischen Fehlschluß.

HUME hält nun das moralische Gefühl für eine ausreichende Basis, um in der Erfahrungswelt nach Dingen zu suchen, die bestimmte moralische Gefühle hervorrufen. Er findet einen Zusammenhang der Sittlichkeit mit den "weltlichen" Bedürfnissen und Wünschen der Menschen. Jedoch hat das moralische Gefühl stets den Primat: die pauschale Statuierung eines sittlichen Wertes durch den Nachweis eines Nutzens ist nach HUME unmöglich.

MOORE sucht etwas allein dem Intellekt Zugängliches und lehnt auch das moralische Gefühl ab, weil es nicht erklärt, sondern voraussetzt: Es geht ihm um eine Erhellung dessen, was vorausgesetzt wird. Dies darf keinen Bezug zu den Eigenschaften von Dingen haben.

Diese pauschale Negierung aller Lösungsversuche ist ein Kuriosum in MOORES Philosophie, das zu vielen Disputen und wohl auch Mißverständnissen geführt hat. Eine tiefergehende Erörterung würde jedoch den Rahmen dieser Arbeit übersteigen. Ich kann deshalb nur auf die Literatur in dieser Fußnote verweisen.³⁵

³⁴ in: Schilpp (1), S. 554. Moore spricht dort von "cognitive meaning" und "emotive meaning" des Begriffs.

³⁵ Einen guten Überblick zur Diskussion um Moores Philosophie im allgemeinen bis zum Jahre 1942 erhält man bei Schilpp (1). Einige aktuellere Verweise kann man dem Nachwort von B. Wiser zu den 'Principia Ethica' entnehmen (Moore, S. 311-338). Eine noch aktuellere Aufarbeitung und der Versuch einer neuen Interpretation von Moores Ethik findet sich bei Hill.

Literaturverzeichnis

- Adkins, A. W. H.:** ἀρετή, τέχνη, Democracy and Sophists: Protagoras 316b-328d, *Journal of Hellenic Studies* 43 (1973), S. 3-12
- d'Alembert, Jean Lerond:** Einleitung zur Enzyklopädie, herausgegeben und eingeleitet von Erich Köhler, Hamburg (Meiner) 1955
- Aristoteles:** (MA = De motu animalium) Movement of Animals, in: Aristotle in 23 volumes, vol. XII, London and Cambridge (Loeb) 1968, S. 440-479
- Aristoteles:** Metaphysik, übersetzt von Hermann Bonitz, neu bearbeitet mit Einleitung und Kommentar herausgegeben von Horst Seidl (in 2 Halbbänden), Hamburg (Meiner) 2. verb. Aufl. 1982
- Aristoteles:** Ethica Nicomachea, recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Bywater, Oxford (OCT) 1894 u. ö.
- Ayer, Alfred Jules:** Sprache, Wahrheit und Logik, aus dem Englischen übersetzt und herausgegeben von Herbert Herring, Stuttgart (Reclam) 1970
- Bentham, Jeremy:** Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung, in: **Höffe, Otfried:** Einführung in die utilitaristische Ethik, München (Beck) 1975, S. 35-58
- Birnbacher, Dieter (Hg.):** Ökologie und Ethik, Stuttgart (Reclam) 1980
- Birnbacher, Dieter:** Sind wir für die Natur verantwortlich?, in: Ders. (Hg.): Ökologie und Ethik, Stuttgart (Reclam) 1980, S. 103-139
- Boltzmann, Ludwig (0):** Populäre Schriften, eingeleitet und ausgewählt von Engelbert Broda, Braunschweig (Vieweg) 1979
- Boltzmann, Ludwig (1):** Der zweite Hauptsatz der mechanischen Wärmetheorie (1866), in: **Boltzmann (0)**, S. 26-46
- Boltzmann, Ludwig (2):** Über eine These Schopenhauers (1905), in: **Boltzmann (0)**, S. 240-257
- Boltzmann, Ludwig (3):** Über die Prinzipien der Mechanik (1900), in: **Boltzmann (0)**, S. 170-191
- Boltzmann, Ludwig (4):** Über die Frage nach der objektiven Existenz der Vorgänge in der unbelebten Natur (1897), in: **Boltzmann (0)**, S. 94 - 119

- Boltzmann, Ludwig (5):** Entgegnung auf einen von Prof. Ostwald über das Glück gehaltenen Vortrag (1904), in: **Boltzmann (0)**, S. 225-239
- Booth, William:** In Darkest England and The Way Out, London 1890
- Born, Max:** Physik im Wandel meiner Zeit, Braunschweig (Vieweg) 41966
- Broda, Engelbert:** Ludwig Boltzmann. Mensch, Physiker, Philosoph; Wien (Deuticke) 1955
- Carnap, Rudolf:** Philosophy and Logical Syntax, London (Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.) 1935
- Carnap, Rudolf:** Abraham Kaplan on Value Judgments, in: Schilpp, P. A. (ed.): The Philosophy of Rudolf Carnap, (The Library of Living Philosophers, Vol. XI), La Salle, Illinois 1963, S. 999-1013
- Dietz, Karl-Martin:** Protagoras von Abdera: Unters. zu seinem Denken, (Diss.) Bonn (Habelt) 1976
- Dingler, Hugo:** Die Kultur der Juden, Eine Versöhnung zwischen Religion und Wissenschaft, Leipzig (Der Neue Geist-Verlag) 1919
- Dingler, Hugo:** Das Handeln im Sinne des höchsten Zieles (Absolute Ethik), München (Reinhardt) 1935
- Diogenes Laertii** Vitae Philosophorum, recognovit brevique adnotatione critica instruxit H. S. Long, Tomus Posterior, Oxford (Clarendon) 1964
- Dodds, E. R.:** Plato - Gorgias, a revised text with introduction and commentary, Oxford (Clarendon) 1959
- Eibl-Eibesfeldt, Irenäus:** Liebe und Haß. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen, München und Zürich (Piper) 111984
- Feinberg, Joel:** Die Rechte der Tier und zukünftiger Generationen, in: **Birn-bacher, Dieter (Hg.):** Ökologie und Ethik, S. 140-179
- Flew, Antony Garrard N.:** Evolutionary Ethics, London (Macmillan) 1970
- Flew, Antony Garrard N.:** On the Interpretation of Hume, in: **Chappell, V. C.:** Hume, (Modern Studies in Philosophy), Garden City, New York 1966, S. 278-286. Erstveröffentlichung: Philosophy XXXVIII (1963)
- Fraser-Darling, Frank:** Die Verantwortung des Menschen für seine Umwelt, in: **Birnbacher, Dieter:** Ökologie und Ethik, S. 9-19
- Gerlach, Walther:** Johannes Kepler. Der Ethiker der Naturforschung, in: Die Naturwissenschaften, Jg. 48 (1961), Heft 4, S. 85-96

- Gomes, Nelson Gonçalves:** Zur Erkenntnistheorie und Ethik von Moritz Schlick. Eine historisch-philosophische Untersuchung ihrer Entwicklung, (Diss.) München 31. 7. 1975
- Gosling, J. C. B.:** Plato, Philebus, Oxford (Clarendon Press) 1975
- Gosling, J. C. B./ Taylor, C. C. W.:** The Greeks on Pleasure, Oxford (Clarendon Press) 1982
- Haeckel, Ernst:** Natürliche Schöpfungsgeschichte, Berlin, 9. Aufl. 1898
- Hahn, Otto:** Mein Leben, München (Bruckmann) 1968
- Heisenberg, Werner:** Der Teil und das Ganze, Gespräche im Umkreis der Atomphysik, München (Piper) 1969
- Helmholtz, Hermann von:** Über das Verhältnis der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaft, in: Ders.: Abhandlungen zu Philosophie und Naturwissenschaft, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1966, S. 9-35
- Hermann, Alf:** Untersuchungen zu Platons Auffassung von der Hedoné. Ein Beitrag zum Verständnis des platonischen Tugendbegriffes, (Hypomnemata 35), Göttingen 1972
- Hill, John:** The Ethics of G. E. Moore. A new interpretation, Assen, Amsterdam (Van Gorcum) 1976
- Hlebs, Joseph:** Der panpsychistische Identismus in der Biophilosophie von Bernhard Rensch. Auseinandersetzung mit einer naturalistischen Weltauffassung, St. Ottilien (Eos) 1983
- Höffe, Otfried (Hg.):** Lexikon der Ethik, 2. neubearbeitete Auflage, München (Beck) 1980
- Hoyer, Ulrich:** Kernphysik und Politik in der jüngeren Geschichte, in: H. Hülsmann, R. Tschiedel (Hg.): Kernenergie und wissenschaftliche Verantwortung, Kronberg (Athenäum) 1977
- Hoyer, Ulrich:** Von Boltzmann zu Planck, in: Archive for History of Exact Sciences vol. 23, 1980, S. 47-86
- Hoyer, Ulrich:** Das Grundlagenproblem der Quantentheorie, in: U. Hoyer, K. Mainzer, W. Strombach: Philosophie und Wissenschaftstheorie, Katholische Akademie Schwerte 1982, S. 9-26
- Huby, Pamela:** The First Discovery of the Freewill Problem, Philosophy 42 (1967), S. 353-362

- Hudson, W. D.:** Ethical Intuitionism, (New Studies in Ethics), London (Macmillan) 1967
- Hume (1), David:** Ein Traktat über die menschliche Natur, Buch I-III, deutsch m. Anmerkungen und Register von Theodor Lipps, neu herausgegeben von Reinhard Brand, Hamburg (Meiner) 1973
- Hume (2), David:** Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral, übersetzt mit Einl. und Register von Carl Winckler, Hamburg (Meiner) 1929, Nachdruck 1972
- Hume (3), David:** Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, übersetzt und herausgegeben von Herbert Herring, Stuttgart (Reclam) 1982
- Hume (4), David:** A Treatise of Human Nature and Dialogues Concerning Natural Religion, edited, with preliminary dissertations and notes by T. H. Green and T. H. Grose, Vol. II, New York, Bombay, Calcutta (Longmans, Green and Co.) 1909
- Jungk, Robert:** Heller als tausend Sonnen, Das Schicksal der Atomforscher, Reinbek bei Hamburg (Rowohlt) 1964
- Kamlah, Andreas:** Erläuterungen. Bemerkungen und Verweise, in: Hans Reichenbach, Gesammelte Werke in 9 Bänden, Hg. Andreas Kamlah und Maria Reichenbach, Braunschweig (Vieweg) 1977-, Bd. 1, S. 466-483
- Kant, Immanuel:** Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, herausgegeben und eingeführt von Theodor Valentiner, Stuttgart (Reclam) 1961
- Kant, Immanuel:** Kritik der Urteilskraft, herausgegeben von Gerhard Lehmann, Stuttgart (Reclam) 1976
- Kenny, A. J.:** Practical Inference, in: Analysis 26, 1966, S. 65-75
- Kepler, Johannes:** Neue Astronomie, übersetzt und eingeleitet von Max Caspar, München/Berlin (Oldenbourg) 1929
- Kepler, Johannes:** Das Weltgeheimnis - Mysterium Cosmographicum, übersetzt und eingeleitet von Max Caspar, München und Berlin (Oldenbourg) 1936
- Kepler, Johannes:** Astronomia Nova, Gesammelte Werke Band III, herausgegeben von Max Caspar, München (Beck) 1937
- Kepler, Johannes:** Der Mensch und die Sterne, Aus seinen Werken und Briefen, Auswahl und Nachwort von Martha List, Insel-Verlag 1953

- Kogon, Eugen:** Die Stunde der Ingenieure. Technologische Intelligenz und Politik, Düsseldorf (VDI) 1976
- Kopernikus, Nikolaus:** De Revolutionibus Orbium Caelestium Libri VI, hanc editionem curaverunt Franciscus Zeller et Carolus Zeller, München (Oldenbourg) 1949
- Liddell-Scott-Jones:** A Greek-English Lexicon, Oxford (Clarendon) 1977 (9th edition)
- Lucretius Carus, Titus:** De rerum natura, quintum recensuit Joseph Martin, Leipzig (Teubner) 1969
- Mac Donald, James Ramsay:** Socialism and Society, 6. Auflage, London (Independent Labour Party) 1908, Nachdruck: New York (Krauss Reprint) 1970
- Malthus, Thomas Robert:** Das Bevölkerungsgesetz, München 1977
- May, Eduard:** Heilen und Denken, (Arzt und Arznei Band 1), Berlin (Lüttke) 1956
- Meyer-Abich, Michael:** Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik, München/Wien (Hanser) 1984
- Meyerhoff, Hans:** Emotive and Existentialist Theories of Ethics, in: The Journal of Philosophy, 48 (1951), S. 769-783
- Mittasch, Alwin:** Friedrich Nietzsches Verhältnis zu Robert Mayer, in: Blätter für deutsche Philosophie, Zeitschrift der Deutschen Philosophischen Gesellschaft, 16 (1942), H. 1/2, S. 139-161
- Moore, George Edward:** Principia Ethica, übersetzt und herausgegeben von Burkhard Wigger, Stuttgart (Reclam) 1977
- Nestle, Wilhelm:** Protagoras (Platon, Ausgewählte Schriften IV), Leipzig und Berlin (Teubner) 1931
- Ostwald, Wilhelm (0):** Der energetische Imperativ, Leipzig 1912
- Ostwald, Wilhelm (1):** Abhandlungen und Vorträge allgemeinen Inhalts (1887-1903), Leipzig 1904
- Ostwald, Wilhelm (2):** Vorlesungen über Naturphilosophie, Leipzig 1902
- Ostwald, Wilhelm (3):** Die Überwindung des wissenschaftlichen Materialismus, Leipzig 1895
- Ostwald, Wilhelm (4):** Die philosophische Bedeutung des zweiten Hauptsatzes, in: Ostwald (0), S. 64 - 80

- Ostwald, Wilhelm (5):** Der energetische Imperativ, in : **Ostwald (0)**, S. 81-97
- Ostwald, Wilhelm (6):** Über die Stellung der Moral im System der Wissenschaften, in: **Ostwald (0)**, S. 168-172
- Ostwald, Wilhelm (7):** Praktische Philosophie, in: **Ostwald (0)**, S. 114-129
- Ostwald, Wilhelm:** Monistische Sonntagspredigten (Bibliotheks-Ausgabe), Erste bis Dritte Reihe, Leipzig (Akademische Verlagsanstalt) 1911-1913, = **MS 1 - 76**
- Ostwald, Wilhelm:** Monistische Sonntagspredigten, Vierte Reihe, Leipzig (Unesma) 1914, = **MS 77 - 100**
- Ostwald, Wilhelm:** Monistische Sonntagspredigten, Fünfte Reihe, Die Kriegspredigten, Leipzig (Unesma) 1916, = **KMS 1 - 38** (Anm.: Dieser Band enthält unter Nummer 1 bis 9 auch 9 Vorkriegspredigten!)
- Planck, Max:** Religion und Naturwissenschaft, in: Ders.: Vorträge und Erinnerungen, Darmstadt 1973, S. 318-333
- Platon:** Sämtliche Werke, übersetzt von Friedrich Schleiermacher, Hamburg (Rowohlt) 1957 u. ö.
- Platonis Opera,** recognovit brevique adnotatione critica instruxit John Burnet, Oxford (OCT) 1900 u. ö.
- Popper, Karl-Raimund:** Die moralische Verantwortlichkeit des Wissenschaftlers, in: Universitas 30 (1975), S. 689-69
- Popper, Karl-Raimund:** Duldsamkeit und intellektuelle Verantwortlichkeit, in: Ders.: Auf der Suche nach einer besseren Welt, München/Zürich (Piper) 1984, S. 213-229
- Price, Richard:** A Review Of The Principal Questions in Morals, London ³1787, Nachdruck New York (Burt Franklin Reprints) 1974
- Ptolemäus, Claudius:** Syntaxis Mathematica, Pars prima, edidit J. L. Heiberg, Leipzig (Teubner) 1898
- Ptolemäus, Claudius:** Handbuch der Astronomie, Band 1, deutsche Übersetzung und erläuternde Anmerkungen von K. Manitius. Vorwort und Berichtigungen von O. Neugebauer, Leipzig (Teubner) 1963
- Reichenbach, Hans:** Rationalismus und Empirismus. Eine Untersuchung der Wurzeln philosophischen Irrtums, in: Ders.: Gesammelte Werke in 9 Bänden, Hg. Andreas Kamlah und Maria Reichenbach, Braunschweig (Vieweg) 1977-, Bd. 1, S. 451-465

- Reichenbach, Hans:** Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie, in: Ders.: Gesammelte Werke in 9 Bänden, Hg. Andreas Kamlah und Maria Reichenbach, Braunschweig (Vieweg) 1977-, Bd. 1, S. 85-450
- Reichenbach, Hans:** The Rise of Scientific Philosophy, Berkeley and Los Angeles (University of California Press) 1959
- Reichenbach, Hans:** On The Explication of Ethical Utterances, in: Ders.: Modern Philosophy of Science, translated and edited by Maria Reichenbach, Westport, Connecticut (Greenwood Press Reprint) 1981
- Rensch, Bernhard:** Gesetzlichkeit, psychophysischer Zusammenhang, Willensfreiheit und Ethik (Erfahrung und Denken Bd. 55), Berlin (Duncker & Humblot) 1979
- Salmon, Wesley C.:** Einleitung zur Gesamtausgabe. Hans Reichenbachs Leben und die Tragweite seiner Philosophie, in: Hans Reichenbach: Gesammelte Werke in 9 Bänden, Hg. Andreas Kamlah und Maria Reichenbach, Braunschweig (Vieweg) 1977-, Bd. 1, S. 5-81
- Schilpp (1), Paul Arthur (ed.):** The Philosophy Of G. E. Moore, (The Library of Living Philosophers, Vol. 4), La Salle, Illinois 1942
- Schilpp (2), Paul Arthur (ed.):** The Philosophy of Rudolf Carnap, (The Library of Living Philosophers, Vol. XI), La Salle, Illinois 1963
- Schlick, Moritz:** Fragen der Ethik, Wien (Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung, Band 4; bei Julius Springer) 1930
- Schlick, Moritz:** Fragen der Ethik, herausgegeben und eingeleitet von Rainer Hegselmann, München (STW) 1984
- Schlick, Moritz:** Sinn und Verifikation, in: Die Probleme der Philosophie in ihrem Zusammenhang. Vorlesung aus dem Wintersemester 1933/34, herausgegeben von Henk Mulder, Anne J. Kox und Rainer Hegselmann, Frankfurt (STW) 1986, S. 166-173
- Schopenhauer, Arthur:** Über die Freiheit des Willens, in: Ders.: Werke in zehn Bänden, Bd. VI, Zürich (Diogenes) 1977, S. 43-142
- Schopenhauer, Arthur:** Preisschrift über die Grundlage der Moral, in: Ders.: Werke in zehn Bänden, Bd. VI, Zürich (Diogenes) 1977, S. 143-315
- Schulte, Joachim:** 'Nachwort' zu Waismanns "Wille und Motiv", in: Waismann, Friedrich: Wille und Motiv, Stuttgart (Reclam) 1983, S. 185-195
- Schultze, Fritz:** Kant und Darwin. Ein Beitrag zur Geschichte der Entwicklungslehre, Jena 1875

- Schuster, Cynthia:** Appreciation and Criticism of Reichenbach's Meta-Ethics: Achilles' heel of the system?, in: Salmon, Wesley C.: Hans Reichenbach, Logical Empiricist, Dordrecht/Boston/London (Reidel) 1979, S. 721-730
- Schweitzer, Albert:** Kultur und Ethik, in: Ders.: Kultur und Ethik, München (Beck) 1960 u. ö., S. 79-368
- Sidgwick, Henry:** Die Methoden der Ethik, in: **Höffe, Otfried:** Einführung in die utilitaristische Ethik, München (Beck) 1975, S. 70-86
- Stevenson, Charles:** Die emotive Bedeutung ethischer Ausdrücke, in: **Günter Grewendorf/Georg Meggle (Hg.):** Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik, Frankfurt (STW) 1974, S. 116-139
- Strawson, Peter Frederick:** Der ethische Intuitionismus, in: **Günter Grewendorf/Georg Meggle (Hg.):** Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik, Frankfurt (STW) 1974, S. 100-115
- Theognis,** post Ernestum Diehl iterum edidit Douglas Young, Leipzig (Teubner) 1971 (2. verb. Aufl.)
- van den Daele, Wolfgang:** Legitimationsprobleme der Naturerkenntnis, in: **Friedrich Rapp (Hg.):** Naturverständnis und Naturbeherrschung. Philosophiegeschichtliche Entwicklung und gegenwärtiger Kontext, München (Fink) 1981, S. 186-213
- Voltaire:** Dictionnaire Philosophique, Paris (Garnier Frères) 1967
- Waismann, Friedrich:** Ethik und Wissenschaft, in: Ders.: Wille und Motiv, herausgegeben von Joachim Schulte, Stuttgart (Reclam) 1983, S. 155-184
- Waismann, Friedrich:** Wille und Motiv, Ders.: Wille und Motiv, herausgegeben von Joachim Schulte, Stuttgart (Reclam) 1983, S. 6-154
- Wittgenstein, Ludwig:** Tractatus Logico-Philosophicus, with an introduction by Bertrand Russell, London (Routledge & Kegan Paul) 1981
- Wright, Georg Hendrik von:** Handlung, Norm und Intention. Untersuchungen zur deontischen Logik, herausgegeben und eingeleitet von Hans Poser, Berlin und New York (de Gruyter) 1977
- Xenophon:** Erinnerungen an Sokrates, griechisch-deutsch herausgegeben von Peter Jaerisch, München (Heimeran) 1980 (3. verb. Auflage)

Lebenslauf

Am 13. 12. 1957 wurde ich als Sohn des Ingenieurs Günter Rosenau und der Hausfrau Lieselotte Rosenau, geb. Wiederstein, in Essen geboren. Nach dem Besuch der Volksschule von 1964 bis 1968 in Essen besuchte ich das Gymnasium Essen Nord-Ost von 1968 bis 1977, das ich mit der Reifeprüfung verließ. Im Sommersemester 1978 begann ich mein Studium der Philosophie und der Lateinischen sowie Griechischen Philologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster. Von Oktober 1983 bis September 1986 hatte ich mit einigen Unterbrechungen eine Hilfskraftstelle am Philosophischen Seminar unter Herrn Professsor Hoyer inne. Hier betreute ich vor allem Seminare zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte.

